Die Apokalypse Abrahams

Alexander Berendts, Friedrich Ludwig ...

Studien

zur

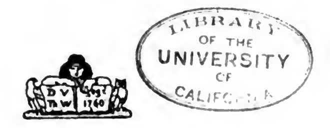
Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Berlin.

Band I.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

yca

Inhalt.

Studien

zur

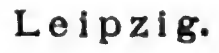
Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

Erster Band. Heft 1.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Die

Apokalypse Abrahams.

Das Testament der vierzig Märtyrer

herausgegeben

von

G. Nathanael Bonwetsch.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

I.

Die Apokalypse Abrahams.



I.

In dem zweiten Band der „Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature“ J. A. Robinsons, Heft 2, hat M. Rh. James zum erstenmal den griechischen Text der apokryphen Schrift „Das Testament Abrahams“ veröffentlicht: „The Testament of Abraham“, the greek text now first edited with an introduction and notes. With an appendix containing extracts from the arabic version of the Testaments of Abraham Isaac and Jacob by W. E. Barnes. Cambridge 1892. — Fast gleichzeitig ist diese Schrift auch von A. Vassiliev in dessen Anecdota graeco-byzantina I, Moskau 1893, S. 292—308 herausgegeben worden. Die Beziehungen zu dem Testament Abrahams hat James in der altchristlichen wie mittelalterlichen Litteratur nachzuweisen Sorge getragen, insbesondere Origenes In Lucam tom. 35[1]) und Matthäus Paris, Chronica maiora ed. Luard II, 509 auf dieses Testament bezogen.[2]) James ist

1) Legimus — si tamen cui placet huiuscemodi scripturam recipere — iustitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vindicare. — Schürer in seiner Anzeige der Schrift von James, Theologische Literaturzeitung 1893 Sp. 279 ff., hat Bedenken gegen eine Bezugnahme auf das „Testament Abrahams“ an dieser Stelle ausgesprochen.

2) Dass Priscillians Worte S. 45 f. ed. Schepss ein Wissen um eine Apokalypse Abrahams bekunden, scheint mir nicht ausgemacht, da zur Erklärung seiner Ausdrucksweise die Rücksicht auf Tobit 4, 12 genügt: Quando in canone profetae Noe liber lectus est? quis inter profetas dispositi canonis Abrahae librum legit? quis profetiam Iacob quae in canone poneretur audivit? quos si Tobia legit etc.

geneigt, was sich an Erwähnung einer Apokalypse Abrahams findet, von jenem Testament zu verstehen. Mit Sicherheit lässt sich zumeist schwer urteilen. Die Verzeichnisse der biblischen Bücher (vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II S. 289 ff. [Erlangen 1890]) sagen einfach *Πατριάρχαι* (das Verzeichnis der 60 Bücher) oder zugleich *Ἀβραάμ* (die Nicephorus zugeschriebene Stichometrie und die sog. Synopse des Athanasius) und geben damit der Deutung breitesten Spielraum. Etwas bestimmter lauten dagegen die Angaben des Epiphanius, Panarion haer. 39, 5 II S. 283 ed. Dindorf. Er berichtet von den Sethianern: *βίβλους δέ τινας συγγράφοντες ἐξ ὀνόματος μεγάλων ἀνδρῶν, ἐξ ὀνόματος μὲν Σὴθ ἑπτὰ λέγοντες εἶναι βίβλους, ἄλλας δὲ βίβλους ἑτέρας ἀλλογενεῖς οὕτω καλοῦσιν, ἄλλην δὲ ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἣν καὶ ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι, πάσης κακίας ἔμπλεων, ἑτέρας δὲ ἐξ ὀνόματος τοῦ Μωυσέως καὶ ἄλλας ἄλλων.* Gibt die Schlussbemerkung (*πάσης κακίας ἔμπλεων*) nur dem Abscheu des Epiphanius vor diesem häretischen Produkt Ausdruck, ohne dass hierdurch die Qualität desselben objektiv gekennzeichnet wäre, so ist dagegen klar, dass er eine Schrift im Auge hat, welche auch den Namen „Apokalypse Abrahams“ trug und den Abraham als ihren unmittelbaren oder doch mittelbaren Autor erkennen liess. Dies nötigt m. E. dazu, die schon von Lambecius (Commentariorum de aug. bibl. caes. Vindob. ed. Kollarii Bd V S. 630 zu Cod. theol. 337) vorgeschlagene, von James und Vassiliev S. LVII f. wiederholte Deutung der Worte des Epiphanius auf das Testament Abrahams abzulehnen. Die Frage aber entsteht, ob nicht eine Schrift existiert, welche jenen Anforderungen entspricht, dass sie den Namen einer Apokalypse Abrahams an der Stirn trägt und Abraham als ihren Urheber erscheinen lassen will; und leistet auch die Bejahung jener Frage noch keinerlei Gewähr für ihre wirkliche Identität mit jenem Werk der Sethianer, so gibt sie doch die Aufgabe an die Hand, an einer solchen Schrift nicht achtlos vorüber zu gehen.

In seiner Ausgabe des Testaments Abrahams gedenkt James S. 6 auch der altslavischen Übersetzung desselben, welche Tichonravov in den Denkmälern der apokryphen russischen Litteratur (Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury), Petersburg 1863,

S. 79—90 herausgegeben hat. Ebendort ist aber S. 32—53 und 54—77 in zwei Texten eine „Apokalypse Abrahams“ veröffentlicht, auf welche ich in Harnacks Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I S. 914 — zugleich unter Mitteilungen über die sonstige Überlieferung des Textes — hingewiesen habe. Es darf angezeigt erscheinen, auch diese apokryphe Schrift der abendländischen theologischen Welt durch eine Übersetzung zugänglich zu machen. Mag auf anderen Gebieten mit Recht darüber geklagt werden, dass die Edition von Urkunden in einseitiger Weise vorherrsche, ohne dass die Verarbeitung dieser Urkunden damit gleichen Schritt halte, bei dieser apokryphen Litteratur ist zunächst noch (wie ich auch jüngst in den „Nachrichten“ der Göttinger Ges. d. Wiss. 1897 Heft 1 es ausgesprochen) die Herausgabe der Urkunden, resp. ihre Übersetzung in eine allgemein verstandene Sprache das Gewiesene; denn hier greift in einer Weise das Eine in das Andere, dass die Untersuchung gesicherte Tritte nur bei möglichst vollständiger Beherrschung des Materials zu thun vermag.

Die Apokalypse Abrahams habe ich nur in altslavischer Übersetzung aufzufinden vermocht. Nach E. Kozaks „Bibliographischer Übersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven“ in den „Jahrbüchern für protest. Theologie“ XVIII, 1 (1892) enthält allerdings der Wiener Cod. theol. 333 (Nessel, Catalogus bibliothecae caesareae manuscriptorum codicum theologicorum S. 444 f.), bei Lambec. Cod. theol. 337 (Bd V S. 627 ff.), diese Apokalypse. Aber schon des Lambecius Beschreibung des Abraham behandelnden Apokryphons erwies dasselbe als das „Testament“ Abrahams, und inzwischen hat James jene Handschrift für seine Edition des Testaments benutzt und Vassiliev sie der seinigen zu Grunde gelegt.

Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Übersetzung ist dagegen eine recht reiche. Sie wird in erster Stelle repräsentiert durch den berühmten Codex Silvesters (fortan S), eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts (wohl der ersten Hälfte), welche der Bibliothek der Moskauer Synodaltypographie angehört. Die Apokalypse Abrahams ist wiederholt nach dieser Handschrift herausgegeben worden.

So von N. Tichonravov a. a. O. S. 32—53 und etwa gleichzeitig von I. Sreznevskij in den „Nachrichten der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in der Abteilung für russische Sprache und Litteratur“ (Izvěstija imperatorskoj akademii nauk po otdĕleniju russkago jazyka i slovesnosti) Bd X (1861—63) S. 648—665 (S^1). Berichtete Sreznevskij zugleich über den Gegenstand der in der Handschrift dem Text beigefügten Abbildungen, so sind nicht nur diese, sondern der ganze Text der Offenbarung Abrahams aus diesem Codex in faksimilierter Reproduktion in No. XCIX der Publikationen der kaiserl. russischen Gesellschaft der Bibliophilen wiedergegeben worden (St. Petersburg 1890. Vgl. den Bericht in Bd XVI des „Archivs für slavische Philologie“ [1894]). — Tichonravovs „Denkmäler“ habe ich aus der kön. Bibliothek in Berlin hierher erhalten, die „Nachrichten“ (mit Sreznevskijs Abhandlung), über welche auch jene Bibliothek nicht verfügte, aus der kön. Universitätsbibliothek in Leipzig. Der faksimilierte Text blieb mir unzugänglich, angesichts der beiden zu Gebote stehenden Ausgaben wohl ohne Schädigung meiner Arbeit.

Nur der Codex Silvesters hat die Apokalypse Abrahams selbständig erhalten. Aber in zahlreichen Paläen hat dieselbe Aufnahme gefunden, jedoch mit derselben Überschrift nur in der Novgoroder Paläa (16. Jahrh.) des Grafen A. Uvarov, welche Tichonravov offenbar mit Recht für eine Abschrift aus S erklärt. Paläen heissen jene Erklärungen des Alten Testaments, welche den Weissagungsbeweis für das neutestamentliche Evangelium in demselben zu geben bemüht waren, zum Teil in polemischer Form gegenüber dem ungläubigen Juden: ihr Inhalt in gewissem Sinn ein Extrakt aus der kirchlich überlieferten Exegese. Dies gilt zunächst von der interpretierten d. h. mit Kommentaren versehenen Paläa. Sie ist bisher nur slavisch nachgewiesen, aber offenbar griechischen Ursprungs, schon wegen der Höhenlage der litterarischen und theologischen Bildung ihres Verfassers.[1]) Weil bereits benutzt von dem

1) Vassiliev S. XLIV: Hic mihi aliquis opponat, eam (die interpretierte Paläa) apud Slavos ortam esse, cum e materie parata, quae iam in Slavica conversione adesset, composita esset, certe apud Slavos postea

Autor der Erzählung von der Taufe Vladimirs, die sich in den ältesten Annalen befindet, muss die Übersetzung schon eine sehr alte sein. Der kommentierten Paläa ging die sog. historische zur Seite — von Tichonravov nach seines Schülers Vassiliev (a. a. O. S. XVII) Mitteilung den „Historienbibeln" verglichen — ohne jene theologische Feinheit und polemische Tendenz, aber reichlich ausgestattet mit legendarischem Stoff zur biblischen Erzählung. Diese letztere Paläa ist auch im Griechischen vorhanden und in dieser Sprache von Vassiliev a. a. O. S. 188—292 herausgegeben; weil sie Theodorus Studites verwertet, kann sie nicht vor dem 9. Jahrhundert geschrieben sein. — Nicht in die „geschichtliche", wol aber in die „interpretierte" Paläa hat die „Offenbarung Abrahams" Aufnahme gefunden, zum Teil so, dass der aus der Person Abrahams heraus geredete Bericht wenigstens teilweise in einen von ihm erzählenden verwandelt worden ist. Nach Tichonravovs Angabe (S. 77) kehrt die von S dargebotene Rezension der Apokalypse in vielen anderen kommentierten Paläen aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts wieder, während ihm eine zweite — faktisch nur wenig abweichende — Gestalt nur in No. 172 (früher 549) der aus dem Josefskloster zu Volokolamsk in die Bibliothek der Moskauer Geistlichen Akademie (zu Sergievo) übergeführten Handschriften entgegengetreten sei. Diese letztere Form (fortan A) hat Tichonravov S. 54—77 herausgegeben, unter Beifügung von Varianten aus No. 211 der slavischen Handschriften der Synodalbibliothek (früher Patriarchalbibliothek) zu Moskau (= J), welche Varianten mir jedoch J als A mehr denn S nahe stehend zu erweisen scheinen.

Diese überwiegende Verwandtschaft mit A tritt auch in dem Text zu Tage, welchen I. Porfirjev aus einer Handschrift der kommentierten Paläa in seinem Werk „Apokryphe Erzählungen (Sagen) von alttestamentlichen Personen und Ereig-

---

amplo apparatu apocryphico et historico, item de Graecis converso, auctam ornatamque esse. quod quominus approbemus, obstat illa ratio et consilium propositi, illa sententiae constantia, quae a primo usque ad extremum in opere cernitur, unde colligi potest, eum auctorem doctum litterarumque Graecorum peritissimum unum fuisse libri tam perfecti tamque absoluti conscriptorem.

nissen nach Handschriften der Solovetzker Bibliothek" (Apokrifičeskija skazanija o vetchozavětnych licach i sobytijach po rukopisjam solovetzkoj bibliotheki) St. Petersburg 1877 (im Sammelband [Sbornik] der Abteilung für russische Sprache und Litteratur der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Bd XVII, 1) S. 111—130 ediert hat. Porfirjev hat zu Grunde gelegt Cod. 431 (früher 653) der jetzt der Geistl. Akademie zu Kasan gehörenden Bibliothek (= K), eine Handschrift des ausgehenden 16. oder beginnenden 17. Jahrhunderts. Hier hat zum Teil jene Umsetzung der ersten Person des selbstredenden Abraham in die dritte der Erzählung von ihm statt. Die Zusammengehörigkeit mit A gegenüber S aber wird nicht nur durch die Gemeinsamkeit des S überragenden Schlusses, sondern auch durch beiden eignende Fehler erwiesen. Wenn es z. B. Kap. 30 für „Plagen" vredy, welches S richtig bietet, in A und K vielmehr „Glauben" very heisst, so wird das nicht zufällig sein; ebenso lesen Kap. 28 A K „Eingang" vchod, wärend S „Abstieg" schod (wol aus „Ausgang" ischod) bietet, ferner Kap. 26 „zu rufen" vozvati für „gieb zurück" vŭzvrati, Kap. 23 für „am Ende" na poslědok vielmehr „Erbe" naslědnik und lassen ebendaselbst „unter dem Volk" und „der Welt" aus. Eine direkte Abhängigkeit des Cod. K von S wäre schon durch die zahlreichen Lücken in S ausgeschlossen. In übrigen verfährt K etwas freier mit seiner Vorlage.

Der von A. Pypin in „Pseudepigraphen und Apokryphen des russischen Altertums" (Ložnyja i otrčennyja knigi russkoj stariny) im 3. Band von Kušelev-Bezborodko, Denkmäler der alten russischen Litteratur (Pamjatniki starinnoj russkoj literatury), St. Petersburg 1882, S. 24—26 herausgegebene Text ist der Paläa des Rumjancovschen Museums vom Jahr 1494 Bl. 52 entnommen (= R), umfafst aber nur den ersten, legendarischen, Teil der Schrift. — Zum Gedächtnis N. Tichonravovs ist von seinen Schülern in prachtvoller Ausstattung die die interpretierte Paläa enthaltende aus Kolomna stammende Handschrift v. J. 1409 wortgetreu herausgegeben worden.[1]) In dieser

1) Unter Beifügung der Varianten aus acht anderen Handschriften: 1. der des Alexander-Nevskiklosters, 14. Jahrh.'s, welche sich jetzt in der St. Petersburger Geistl. Akademie unter No. A 1 (119) teils in der Biblio-

Paläa (P) aber begegnen S. 124 ff. nur jene Bruchstücke der Apokalypse Abrahams, welche in den andern Paläen den Ort für die Einschaltung derselben dargeboten haben.

In allen Paläen beginnt die Geschichte Abrahams mit den Worten: „Tharah aber zeugte den Abraham. Und Tharah fing an dasselbe Werk zu thun, welches er („wie er es“ K) sah bei seinem Vater Nachor, und betete die Götzen an und opferte Opfer vor ihnen, Kälber und Kühe, und that alles Wohlgefallen des Teufels. Als dies aber Abraham gesehen hatte und deswegen („u. desw.“ + K) in viele Überlegung gekommen war („ward er in viel. Überl.“ R), sprach er („sprechend“ P) in sich: Diese Götter sind („aus“ + R) Holz, durch welche mein Vater Tharah betrogen wird, und diese Götter haben („habend“ R) keine Seele („k. Seele“ < R) in sich, und Augen habend sehen sie nicht, und Ohren habend hören sie nicht, und (< R) Hände habend betasten sie nicht, und Füsse habend gehen sie nicht, und („u. F. h. g. s. n. u.“ < R) Nasen habend riechen sie nicht, und nicht ist eine Stimme in ihrem Mund. Daher meine ich, dass in Wahrheit mein Vater Tharah betrogen wird. Dieses aber bedacht habend Abraham.“ Dann tritt in einem Teil der Handschriften mit „Abraham (oder „Ich“) aber am Tage aber, da er (oder „ich“) behobelte die Götter“ u. s. w. die Einschaltung der Apokalypse ein, die übrigen aber fahren fort wie Kap. 7 der Apokalypse: „Kam er zu seinem Vater Tharah“ u. s. w.

In verkürzter und veränderter Gestalt enthält Teile der Apokalypse Abrahams die Handschrift Kukulevićs, über welche V. Jagić in seinen „Beiträgen zur Litteraturgeschichte des kroatischen und serbischen Volkes“ (Prilozi k historji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga), Agram 1868, eingehend berichtet hat. Die Handschrift entstammt d. J. 1520 (vgl. Jagić S. 4) und bringt zunächst auf Bl. 37v ff. Teile der Apokalypse

---

thek der Synodaltypographie in Moskau unter No. 159 (2) befindet; 2. der des Kirillo-Bělozerskij'schen Klosters, 15. Jahrh.'s, jetzt in der St. Petersburger Geistl. Akademie No. 68 (1135); 3. der Handschrift No. 12 der kais. Hofbibliothek in Wien; 4. der Handschrift Uvarovs aus der Sammlung Carskij's No. 85 (286), einer vollständiger erhaltenen Abschrift der Alex. Nevskischen; 5. der Handschrift Tichonravovs v. J. 1576; 6.—8. der Handschriften Jakušins, Silins und Tichonravovs aus dem 17. Jahrhundert.

Abrahams (Jagić S. 19—22), verkürzt, umgestellt und umgestaltet gegenüber dem in den russischen Handschriften überlieferten Texte, auch durch dort Fehlendes im Anschlufs an Gen. 20 erweitert, sodann dem „Testament Abrahams" Angehörendes (Jagić S. 22—25). Die erste Edition in Kukulevićs Arkiv IX, 83.

Bei der Selbständigkeit der von Jagić herausgegebenen Rezension der Apokalypse Abrahams ist es geboten, auch diese in deutscher Übersetzung, welche bei meiner Unkenntnis des Südslavischen mir nur die durchgreifende Hilfe meines Freundes L. Masing in Dorpat ermöglicht hat, hier wiederzugeben:

Es beginnt die Lektion mit Abraham.

Wort des gerechten Abraham, wie Gott den Abraham lieb gewann. Er ward geboren, in sechzig Jahren hatte er ihm Einen Sohn gegeben, <dem Tharah>, welcher glaubte an die Götzen und bildete Götzen und ihnen Namen setzte. Abraham ging und verkaufte die Götzen. Als an einem Tag Abraham sich auf dem Felde niedergelegt hatte und sah die Sterne des Himmels und alles von Gott, nahm er es auf in seinem Herzen und sprach: O grosses Wunder, diese Götter haben es nicht gemacht, den Himmel und die Erde und alles hat Gott gemacht, aber wir sind unvernünftige Menschen, nicht glaubend an den Schöpfer des Himmels und der Erde, sondern wir glauben an Steine und Holz und an Wahngebilde, aber nun sehe ich und begreife, dass Gott gross ist, welcher geschaffen hat den Himmel und die Erde und die ganze Welt. — An einem Tage schnitzte sein Vater (S. 20) Götzen und sagte dem Abraham zuzurichten das Essen. Und Abraham nahm einen Gott und stellte ihn zum Feuer hinter den Topf und sprach zu ihm: Wenn du ein Gott bist, so achte auf den Topf und dich selbst. Und alsdann kochte der Topf über, und jenem Gott verbrannte der Kopf. Und Abraham kam herbei und sah es und lachte darüber sehr und sprach zu seinem Vater: Vater, diese Götter sind nicht gut, sie können sich selbst nicht behüten, wie wollen sie uns behüten? Und sein Vater ward zornig und sprach: Uns haben Krankheiten befallen, mein Sohn, ich bin auf nichts gestossen. Und alsdann stand Abraham auf und nahm die Götzen und

lud sie auf einen Esel und brachte sie in die Stadt zu verkaufen. Und er sah einen grossen Sumpf und sprach zu den Götzen: Wenn ihr Götter seid, achtet auf den Esel, damit er euch nicht ertränke. Und der Esel ging in den Sumpf und versank im Schlamm. Und Abraham sprach zu ihnen: Wenn ihr gute Götter wäret, so hättet ihr . . und auch euch selbst behütet; aber da ihr böse Götter seid, so sollt ihr auch Böses erleiden. Und er nahm sie und zerschlug sie. Und er kehrte zu seinem Vater zurück und sprach: Vater, ich sage dir die Wahrheit, diese Götter sind nicht gut, und ihr seid böse, die ihr an sie glaubt. Da schwang sein Vater <gegen> ihn das Messer, und Abraham trat zur Seite und ward verwirrt in seinem Sinn. Und er ging in das Land Mesopotamien Chaldäas und kannte nicht den Weg, wohin zu gehen. Da kam zu ihm der Engel Uriel, nachdem er sich gemacht hatte wie irgend ein Wanderer. Und Abraham sprach zu dem Engel: Sage mir, Bruder, von wo bist du und wohin gehst du? — Der Engel sprach zu ihm: Ich gehe in das Land Chaldäas. Und Abraham sprach: Auch ich gehe mit dir. — Und der Engel sprach zu ihm: Komm, Bruder! Und Abraham sah einen grossen sehr schwarzen Adler, sitzend und mit dem Kopfe Abraham zunickend, und Abraham, an ihm vorbeigehend, geriet sehr in Furcht und sprach nichts. Und der Engel sprach zu ihm: Rede, o Bruder, von nichts anderem als von Gott. Und der Engel lehrte ihn immer nur von göttlichen Dingen zu reden. Und der Engel sprach zu ihm: Jener Adler war nämlich der Teufel selbst und wollte dich umkehren machen. — Und in jenem Lande wohnte Abraham fünfzehn Jahre, dort wohnte er, dorthin kam zu ihm sein Vater und sein Bruder Lot, und dort nahm Abraham sein Weib Sarah. Und der Engel kam zu Abraham und sagte ihm wegzuziehen aus diesem Lande und zu gehen in das Land Chaldäas (so), denn dort hat dir der Herr gesagt zu leben.“ Abraham thut hiernach, und es folgt jenes aus Gen. 20 genommene Erlebnis, welches im wesentlichen übereinstimmend Vassiliev S. 203 ff. aus der „geschichtlichen“ Paläa griechisch mitgeteilt hat.

Trotz der sichtlichen Abweichungen ist durch diese Redaktion auch im Südslavischen die Apokalypse Abrahams nachgewiesen.

II.

Das Buch der Offenbarung Abrahams,

des Sohnes Tharahs, des Sohnes Nachors, des Sohnes Seruchs, des Sohnes Roogs, des Sohnes Arphaxads, des Sohnes Sems, des Sohnes Noahs, des Sohnes Lamechs, des Sohnes Methusalams, des Sohnes Henochs, des Sohnes Areds.

I. An dem Tag, da ich behobelte die Götter meines Vaters Tharah und die Götter Nachors seines Bruders, als ich forschte, wer in Wahrheit der starke Gott ist, ich Abraham, zur Zeit, da mein Opfer geschah, als ich vollendete die Dienste die Opfer meines Vaters Tharahs, seinen hölzernen und steinernen, goldenen und silbernen, ehernen und eisernen Göttern: hineingegangen in ihren Tempel zum Dienst, fand ich den Gott mit Namen Marumath, aus (S S. 33) Stein gehauen („gebildet"), vornübergefallen zu den Füssen des eisernen Gottes Nachors (?). Und es geschah, als ich es sah, ward mein Herz verwirrt, und ich bedachte in meinem Sinn, dass ich nicht vermochte ihn zurückzubringen an seinen Ort, ich Abraham allein, weil er schwer war von einem grofsen Stein, und ich ging hin und that es meinem Vater kund. Und er ging mit mir hinein, und kaum konnten wir

---

12 Vgl. Dan. 5, 4.

S bei Tichonravov S. 32, bei Sreznevskij S. 648; A S. 54; R S. 24; K S. 112; K erzählt zunächst immer in der 3. Person von Abraham. Bei K sind unwesentliche Abweichungen zum Teil nicht angemerkt, die Differenzen von R, welcher abkürzend erzählt, sind von Kap. 2 an nur ausnahmsweise angegeben | 1 „Das Buch — Areds" nur in S | 2 statt „Tharah" liest S stets „Therah" | 8 „Theran" S | „und — Bruders" < A | „Naošt's" S | „seines (d. i. Abrahams) Bruders" K | „als ich forschte" die Codd. (<R): vielleicht „forschte ich" | 9 „in Wahrheit" <R | „ich — Zeit" <R | 10 „als sie voll. hatten" R | 11 „die Opfer" treby, schwerlich mit Tichonr. als Glosse zu beurteilen: sollte es „der Opfer" treb heissen oder für „des Altars" trebišta stehen? | 12 „und . . und" <S | 13 „sah ich" A | 16 „Narizen" S, „Nachon" A, „Nachin" R K | 17 „und" <S | 18 „Sinn": „u. gedachte" + R | 19 „ich Abr. allein" <K: „und siehe" + S | „schwer": „gross" R | „von — Stein" <R | „ausgehauen von" K | 20 „und — und" < R | „und ich": „sondern ich" A | 21 „er — und": „gekommen" R | „kaum" edva: egda S.

(beide, Dual) ihn fortbewegen, dass wir ihn zurückbrachten an seinen Ort. Und sein Kopf fiel von ihm, während ich ihn noch am Kopfe hielt. Und es geschah, als mein Vater sah, dass sein, des Marumath, Kopf von ihm gefallen war, [und] sprach er zu mir: Abraham! Und ich sprach: Siehe, ich. Und er sprach zu mir: Bring mir das kurze (?) Beil aus dem Haus. Und ich brachte es zu ihm. Und er hieb zurecht („bildete") einen andern Marumath aus einem andern Stein ohne Kopf, und den Kopf, welcher von Marumath herabgestürzt war, <setzte er ihm auf>, und das Übrige des Marumath zertrümmerte er.

II. Und er machte fünf andere Götter und gab sie mir und befahl mir sie zu verkaufen draussen auf der Strasse der Stadt. Und ich sattelte den Esel meines Vaters und legte sie auf ihn (A S. 55) und ging in die Herberge, sie zu verkaufen. Und siehe Kaufleute aus Fandana in Syrien zogen mit Kamelen gehend nach Ägypten, um von dort Papyrus vom Nil zu kaufen. Und ich fragte sie, und sie thaten mir kund. Und ich redete mit ihnen. Und eines von ihren Kamelen rülpste, und der Esel erschrak und lief davon und warf die Götter ab; und drei von ihnen zerbrachen und zwei blieben übrig. Und es geschah, als die Syrer sahen, dass ich Götter hatte, sprachen sie zu mir: Warum hast du uns nicht kund gethan, dass du Götter hast, so hätten wir sie gekauft, bevor dass der Esel die Stimme des Kamels gehört hätte und sie wären nicht verloren. Gib uns wenigstens die übrigen Götter, und wir geben dir den gebührenden Preis.

---

1 „dass w. i. zurückbr." < R | 2 „während — geschah" < R. | „ich": „er" A | 4 „dass — Bring mir": „befahl er mir zu bringen" R | „sein" < S: „seines Gottes" K | 5 „zu mir" < A | 6 „kurze" (?) izmala | 7 „zu — war" anders K | „ihm aus dem Haus" S | 9 „v. Marum." < R | 10 „setzte — auf" + ich | „und — Marum." < A R | 12 „Und" < A | 13 „und" vor „befahl" < S K | „sie" < A | 14 „Vaters" < A | 15 „und" vor „ging" < A | 16 „Fandana": „Fondali" A | 17 „ziehen" S | „von — Nil" < S | 18 „Und — kund" < S | „sie, und" ja i JK: „aber nicht" A | 19 „Er (scil. „Ich") ging aber mit ihnen und redete" K | „Und" < S | 20 „erschrak": „sich gefürchtet habend" K | 22 „als" < A | 24 „dass — gekauft" < S | 26 „Und sie sprachen: Gib" K.

Und ich überlegte in meinem Herzen und sie gaben den Preis der zertrümmerten Götter auch für die übrig gebliebenen Götter, weil ich mich in meinem (S. 34) Herzen bekümmerte, wie ich den Kaufpreis meinem Vater bringe; und die drei zertrümmerten warf ich in das Wasser des Flusses Gur, welcher an jenem Orte war, und sie versanken in die Tiefe des Flusses Gur und fortan war ihrer nicht.

III. Da ich aber noch auf dem Wege ging, ward mein Herz in mir verwirrt und mein Sinn ward zerteilt. Und ich sprach in meinem Herzen: Was ist das für ein böses Thun, welches mein Vater thut? Ist nicht vielmehr er der Gott seiner Götter, da sie durch sein Meisseln und Drechseln und seine Weisheit werden, und gehörte es sich nicht vielmehr, dass sie meinen Vater anbeten, da sie dessen Werk sind? Was ist dies für ein böser Betrug meines Vaters in seinen Werken? Siehe, der Marumath fiel und konnte nicht aufstehen in seinem Tempel, noch konnte ich (S. 56) allein ihn bewegen, bis dass mein Vater kam und wir (beide) ihn bewegten; indem auch so wir zu schwach waren, fiel von ihm sein Kopf, und er setzte ihn auf einen anderen Stein eines anderen Gottes, welchen er ohne Kopf machte. Und ebenso (?) die übrigen fünf Götter, welche zertrümmert wurden von dem Esel herab, welche weder selbst sich befreien konnten, noch dem Esel Böses thun, weil er sie zertrümmert hatte, noch gingen ihre Trümmer heraus aus dem Fluss. Und ich sprach in meinem Herzen: Wenn es so ist, wie nun kann Marumath, der Gott meines Vaters,

---

1 „Und — Preis" < S, „Und — Herzen" < K | „den vollen Preis auch" K | 2 „auch" + A | 5 „und — warf ich": „und er nahm die Stücke der zertrümmerten Götter und warf sie" K | „des Fl. mit Namen Gur" K | 6 „Tur" R | „war": „ist" A | 7 „des Fl. Gur" < S^1 | 8 „Und da ich" A | 9 „w. zerteilt", „ging auseinander" | 10 „Was — Werken" Z. 16 < S | „böses" + K | „der Gott": „meines Vaters und" + K | 12 „da sie" oder „welche" | 13 „und" vor „seine" < K | 14 d. 2. „sie" < A | 15 „böser Betrug" zlo prel'sti: comestio izěd AJ: izdě oder zdě R | 16 „kann nicht" A | 19 „indem — waren": „und weil (jako für tako) wir zu schw. seiend" S | 19 „und setzte ihm einen steinernen Kopf auf von einem anderen Gott" K | 22 „ebenso" + K | 27 „wie" kako: „so" jako A.

eines anderen Steines Kopf habend und von einem anderen Stein gemacht, einen Menschen erretten oder das Gebet eines Menschen erhören und ihm schenken?

IV. Und während ich so nachsann, kam ich in das Haus meines Vaters; und ich tränkte den Esel und legte ihm Heu hin, nahm heraus das Silber und gab es in die Hände meines Vaters Tharah. Als er es sah, ward er froh und sprach: Gesegnet bist du, Abraham, meinen Göttern, weil du gebracht hast den Preis der Götter, dass meine Arbeit nicht eitel („vergeblich") war. Und ich antwortete und sprach zu ihm: Höre, mein Vater Tharah, gesegnet sind die Götter von dir, denn du bist ihnen Gott, da du sie gemacht hast, denn ihr Segen ist Verderben und ihre Hilfe ist eitel: welche sich selbst nicht halfen, wie werden sie dann dir helfen oder mich segnen? Ich (S. 35) war dir gütig in diesem Gewinn, weil ich durch meinen Verstand dir das Silber der zertrümmerten Götter gebracht habe. Und als er mein Wort hörte, erzürnte er mit Zorn über mich, da ich harte Worte gegen seinen Gott gesprochen hatte.

V. Ich aber, überdacht habend den Zorn meines Vaters, ging hinaus, und nachdem, dass ich hinaus gegangen war, rief mich mein Vater, sprechend: Abraham! Und ich sprach: Siehe ich. Und er sprach: Nimm sammelnd die Späne des (S. 650) Holzes, aus welchem ich Götter aus Fichtenholz gemacht habe, bevor (S. 57) dass du kamst; und bereite mir die Speise des Mittagessens. Und es geschah, als ich die Späne des Holzes sammelte, fand ich unter ihnen einen kleinen Gott, welcher gelegt war in die Streu zu meiner Linken, und auf seiner Stirn war geschrieben: Gott Barisat.

1 „und — gemacht" < K | „von" < A R | 4 „kommt er" K | 6 „und" vor „gab" < A | 7 „und" < S | 8 „m. Göttern": „von m. Gott"? | 10 „Und" < A | 12 „dir — da" < S | 13 „ihnen („ihr" K) Verderben" A | „Hilfe": „Kraft" K | „eitel": „ohnmächtig" K | 14 „welche" iže: „und" i S: ob „da" imže? | 15 „in" vŭ: bŭ S | 16 „Gewinn" obrjašti: „Sache" vešti J R | 17 „mein": „dies" K | 19 „seine Götter" AK | 20 „überdachte" jetzt S | 21 „und — geg. war" < S | 22 „m. Vater" < S | 23 „Und er sprach" < S | 24 „aus" vor „Fichtenh." < S | 25 „und" + K | „mir": „mit ihnen" + K | 28 „gel. war" < A, „mit ihnen" + K | „zu . . Linken" v šjuici J K: všjuicešju S, vŭ šjujušti A | „meiner": so auch K.

Und es geschah, als ich ihn fand, behielt ich ihn, und ich that es meinem Vater nicht kund, dass ich den hölzernen Gott Barisat unter den Reisern gefunden hatte. Und es geschah, als ich die Späne in das Feuer gelegt hatte, damit ich Speise meinem Vater bereite, — hinausgehend um in betreff der Speise zu fragen, stellte ich den Barisat zu dem angezündeten Feuer (wörtlich „Angez. des Feuers“), indem ich zu ihm sprach: Mit Aufsehen, Barisat, gib Acht, dass das Feuer nicht verlischt, bis dass ich komme; wenn es aber erlischt, so blase auf es, dass es wieder anbrennt. Und ich ging hinaus und vollbrachte (that) meine Absicht (Ratschluss). Und zurückgekommen fand ich den Barisat rücklings gefallen, und seine Füsse umfangen von Feuer und schrecklich verbrannt. Und es geschah, als ich es sah, sprach ich bei mir sehr lachend: In Wahrheit, Barisat, kannst du das Feuer anzünden und Speise kochen. Und es geschah, während ich es sprach in meinem Sinn und lachte, verbrannte jener allmählich vom Feuer und ward Asche. Und ich brachte die Speise meinem Vater, und er ass. Und ich gab ihm Wein und Milch, und er trank und ward erfreut und segnete seinen Gott Marumath. Und ich sprach zu ihm: Vater Tharah, segne nicht deinen Gott Marumath (S. 36), noch rühme ihn, rühme aber vielmehr deinen Gott Barisat, weil er mehr dich liebend sich ins Feuer geworfen hat zum Kochen deiner Speise. Und er sprach zu mir: Und wo ist er jetzt? Und ich sprach: Er ist zu Asche verbrannt in der Wildheit des Feuers und ward zu Staub. Und er sprach: Gross ist die Kraft des Barisat. Ich mache heute einen anderen, und morgen macht („bereitet“) er meine Speise.

---

1 „Und — behielt ich ihn“ < S | 6 (u. 13) „d. Gott Bar.“ K | 8 „M. Aufsehen“ prisěšteniem: „mit Drohen“ prěšteniem SR | 9 „dass“ < S | 11 „Und“ + K | „und“ < A | 13 „und“ vor „seine“ < S | 14 „Und — sah“ < S | 15 „in m. Sinn u. lachte“ vo umě svoem i smějasja: v směsě svoem S, „u. lachte“ < A | 18 „jener“: „Barisat“ K | 19 „und“ vor „er ass“ < S | 20 „w. erfreut“ „genoss es“ nasladisja | 24 „mehr“ pače A: „wie“ jako S, „denn“ bo K | 26 „Und ich spr.“ R: „U. Abraham spr.“ K: < SA | 28 „nun heute“ K | 29 „damit er auch morgen“ K.

VI. Ich aber, Abraham, als ich hörte solche Worte meines Vaters, lachte (S. 58) in meinem Sinn und seufzte in der Bekümmernis des Zornes meiner Seele und sprach: Wie nun ist ein Helfer meines Vaters das von ihm Gemachte, Standbilder der Verfertigung? Wird nun der Leib („das Standbild"?) seiner (eigenen) Seele unterthan sein und die Seele dem Geist und der Geist der Unvernunft und der Unwissenheit? Und ich sprach: Einmal gebührt sich das Böse zu erleiden, damit ich werfe meinen Sinn auf das Reine und meine Gedanken offenkundig vor ihn lege. Und ich antwortete und sprach: Vater Tharah: Welchen von diesen du als Gott preisest, du bist unvernünftig in deinem Sinn. Siehe, die Götter meines Bruders Nachor (?), welche in dem heiligen Tempel (S. 651) stehen, sind verehrungswürdiger als diese deine. Denn siehe Zucheus, der Gott meines Bruders Nachor, ist verehrungswürdiger als dein Gott Marumath, weil er mit kunstvollem Golde von den Menschen geschmückt („hergerichtet"?) und gemacht ist; und wenn er an Jahren alt wird, so wird er umgeschaffen, aber wenn der Marumath sich verändert oder zertrümmert wird, so wird er nicht erneuert, da er ein Stein ist. Was aber den Gott Joauv anlangt, welcher über den anderen Göttern mit Zucheus steht, wie („dass") er verehrungswerter ist als der Gott Barisat, welcher von Holz gemacht, und ist von Silber geschmiedet, wie („dass") er mit Zumessung von den Men-

1 „solche" < A R | 3 „im Zorn" S | 4 „nun ist": „ist dies" K | „das v. i. gem., verf. Standbild" K | 6 „u. die Seele" < R | 9 „werfe": „lege" K | 10 „offenk... lege" < K | „vor ihn (?, < A) lege": „mache meinem Vater" richtig R | „Und" < S | „antw.": „danach" + K | 13 „meines Br." K R: „deines Vaters" A, „deines Bruders" S | „Nachor": „Ora" („Haran") S | 15 „diese" < S | „Zuch" A K R | „deines Vaters" A, „deines Bruders" S | 16 „Nachor": „Aron" S | „Mirumath" A | 17 „kunstvollem" učenenym S, učinenym A (učinennym K), učineniem J | „geschm. und" < S K | „geschmückt" „hergerichtet" učinen | 18 „an Jahren" lětom: „am Leib" tělom R | 21 „aber" < A | Joauv A: Joavon S, Joav K, Jav R | 22 „über d. a. Göttern" < S | „m. Zuch." so zumeem R, was Pypin in razumeem „erkennen wir" verbessert | Zuchij A: ‚Zuchs' S, Zuchij K | 23 „wie — verbrannte" S. 18, 9: „Barisat selbst aber verbrannte" S | 25 „mit Zumessung" spriměrenie < m >, sprimirenie A: < R.

schen wertvoll gemacht zum Zeigen des Aussehens. Dein Gott Barisat aber, als er noch vor der Zubereitung entwurzelt (?) auf der Erde gross war und wunderbar, mit dem Ruhm der Zweige und Blüten, hast du ihn behauen mit der Axt, und durch deine Kunst ist er zum Gott gemacht worden. Und siehe schon ist vertrocknet und umgekommen seine Fettigkeit, von der Höhe ist er auf die Erde gefallen, von der Grösse kam er zur Kleinheit, und das Aussehen seines Angesichts ist hingeschwunden (S. 59), und er selbst verbrannte durch Feuer und ward zur Asche und ist schon nicht mehr; und du sprichst: Ich mache heute einen andern, welcher morgen meine Speise bereitet; hat er nicht dies zurückgelassen umkommend sich zum Untergang?

VII. Dieses gedacht habend, kam Abraham zu seinem Vater sprechend: Vater Tharah das Feuer ist verehrungswürdiger als deine verehrten goldenen und silbernen, steinernen und hölzernen Götter, weil es deine Götter verbrennt; zwar deine Götter sind verbrannt dem Feuer unterthan, das Feuer aber verspottete sie, deine Götter verzehrend. Aber auch jenes nenne ich nicht Gott, weil es den Wassern unterworfen ist, verehrungswürdiger aber als es die Wasser sind, weil sie das Feuer besiegen und die Früchte der Erde süss machen. Aber auch sie nenne ich nicht Gott, weil

1 „wertvoll gemacht“ cenivan AJ, cenovan K: „geschmückt“ ukrašen R | „z. Zeig. d. Aussehens“ na javlenie viděnija: „d. Aussehens“ < R | 2 „Arisat“ A | „entwurz.“ iskorenevan: iskorene val R | 4 „Ruhm“ pochvalami | „behauen“ oseče: poseče že J K | 7 „Fett.“ tukota: tu kopsa R | „und v. d. H.“ K R | „und v. d. Grösse“ R | 9 „ist hingeschwunden“ vo istakloveni byst A, vo istekůnovenii byst J, vo istjasnovenii byst K | „selbst“ + K | 10 „Asche“: „Feuer“ R | 11 „heute“ + S | 12 „welcher“ iže: „und er“ i S | „hat — zurückgel.“ < S; „hat — Untergang“: „welcher auch selbst verbrannte“ R | „nicht dies“ ni sily A, něsi li K | 13 „umkomm. s.“: „er ist umgekommen“ S | 14 „Dieses — Tharah“: „Siehe ich sage“ S, „Und er sprach aber“ R | „kam“: es beginnt PS. 124a | 15 „alles Feuer“ R | 16 „deine — verzehrend“ Z. 19: „das Bild, weil auch das, was nicht unterthan ist (schwerlich „das Unschuldige“), in ihm unterworfen ist und es die leicht Umkommenden (S. 37) verspottet mit seinen Flammen“ S | „verehrten“ < KR und meist P | 17 „st. u. eisernen u.“ K | „es“: „das Feuer“ KRP | „alle deine“ P | 19 „sie verspottend verzehrt sie“ R | 20 „auch — unterw. ist“: „vielmehr“ S | 12 „aber als es“ < S | 22 „die Früchte“ < S.

die Wasser sich unter die Erde neigen, sondern vielmehr die Erde nenne ich verehrungswürdiger, weil sie die Natur des Wassers überwindet. Aber auch sie nenne ich nicht Gott, weil auch sie durch die Sonne ausgetrocknet und den Menschen zur Arbeit untergeordnet ist. Verehrungswürdiger als die Erde nenne ich die Sonne, weil sie mit ihren Strahlen die ganze Welt erhellt. Aber auch sie nenne ich nicht Gott, weil sie, wenn die Nacht herbeigekommen, durch die Finsternis verdunkelt wird. Auch wiederum aber nenne ich den Mond und die Sterne nicht Gott, weil auch sie zu ihrer Zeit durch Nacht (oder „nachts“) ihr Licht verdunkeln. Aber höre dies, mein Vater Tharah, dass ich dir kund thue den Gott, der alles gemacht hat, aber der ist der wahre Gott, welcher die Himmel gepurpurt und die Sonne vergoldet und den Mond leuchtend gemacht hat und mit ihm die Sterne, und hat ausgetrocknet die Erde inmitten vieler Wasser und dich selbst in . . gesetzt hat und mich jetzt gesucht hat in der Verwirrung meiner Gedanken: Möchte doch Gott sich uns durch sich selbst offenbaren!

VIII. Und es geschah, während ich solches zu meinem Vater Tharah redete in dem Hof meines Hauses, fiel die Stimme

1 „d. Wasser“: „sie“ S | „neigen“: „neigend unterworfen sind“ S | 2 „d. Erde“ < A | „Natur“: „und Menge“ + S | 3 „d. Wassers“: „der Erde“ S | „Aber“ < S | 4 „weil“ < S | „und“ < SA | 5 „Verehrungsw. — Sonne“ < S | 7 „Welt“: „und die verschiedenen Lüfte“ (aëry) + S | „Aber“ < S | „nenne ich n.“: „setze ich n. als“ S | 8 „weil — verd. wird“: da (imže: iže S) des Nachts und durch Wolken die Sonne ihren Lauf verdunkelt“ S | 9 „verd. wird“ pomračaetsja: „verd. ward“ pomračašesja A | „aber“ < S | 10 „Gott“ < A | 11 „ihr“ < S | „verdunkeln“ pomračajut SK: „ausbleibt“ pomercaet A | 12 „Aber“ < S | „dies“ < S | „dass — k. thue (vŭzvěštju)“: „ich suche (vzištu) vor dir“ S | 13 „aber — Gott“: „nicht die von uns für Götter Gehaltenen. Wer nun ist es oder welcher ist es („Wer anders ist es als“?)“ S | „aber — gepurp.“ < R | 14 „und“ i: „welcher“ iže viermal S | 17 . . : ? „Worten“ glěch ASKRP | „und mich — Gedanken“ < S | 20 „geschah“: „sagt er nun“ + AK | „ich“: „Abraham“ AK | 21 „red.“: „sann“ SK | „seines H.“ AK | „Hauses“: nach „Hauses“ bricht das Bruchstück aus der Apok. Abr.'s in P ab; es folgt wie in allen Paläen auch in AKR eine Einschaltung, welche unter anderem die bekannte Legende darbietet, dass Abraham den Götzentempel verbrannt habe und Haran sein Bruder mit verbrannt sei, zum erstenmal der Sohn vor dem Vater | „fiel“ < A: „fällt“ S.

eines Starken vom Himmel in einem feurigen Wolkenbruch sprechend und (S. 60) rufend: Abraham, Abraham! Und ich sprach: Siehe ich. Und er sprach: Den Gott der Götter und den Schöpfer suchst du im Sinn deines Herzens; ich bin es. Gehe aus von deinem Vater Tharah und aus dem Hause gehe hinaus, damit nicht auch du getötet werdest in den Sünden des Hauses deines Vaters. Und ich ging hinaus. Und es geschah als ich hinausging, und ich erreichte nicht hinauszugehen vor die Thür des Hofes, und es kam eine Stimme eines grossen Donners und verbrannte ihn und sein Haus und alles soviel in seinem Hause bis zur Erde vierzig Ellen.

IX. Alsdann kam eine Stimme zu mir redend zweimal: (S. 38) Abraham, Abraham! Und ich sprach: Siehe ich. Und er sprach: Siehe ich bin es, „fürchte dich nicht“, denn ich bin vor der Welt („den Äonen“) und ein starker Gott, welcher zuvor gemacht hat vor dem Licht der Welt (s. u. K). „Ich bin der Schild über dir“ und ich bin dein Helfer! Gehe hin, nimm mir „eine dreijährige junge Kuh und eine dreijährige Ziege und ein dreijähriges Schaf und eine Turteltaube und eine Taube“ und lege (bringe) mir ein reines Opfer. Und in diesem Opfer lege ich dir (vor) die Äonen und thue dir kund das Bewahrte und du schaust Grosses, was du nicht gesehen hast; weil du geliebt hast, mich zu suchen, und ich

---

15 Gen. 15, 1. — 17 Gen. 15, 1. — 19 Gen. 15, 9.

1 „in feuriger Flamme“ K | 2 „und“ + K | 3 „U. er spr.“ < A | 4 „und“ < A | „im — Herz.“: „in deinem Sinn“ A, „in dem Sinn und dem Gedanken deines Herzens“ R | „ich bin es“ < A: „welchen du suchst“ + K | 5 „seinem Hause“ K | 7 „ich“: „Abraham“ wie zumeist K | 9 „kam“: „geschah“ K | 10 „grossen“ < S | „Donners“: „und es fiel Feuer vom Himmel“ + K | „ihn und“ < AKR | „s. Haus“: „das Haus meines Vaters“ KR: „und die in ihm Wohnenden sowohl Menschen wie Tiere“ + K | 11 „in s. Hause“ < A: „es fand“ + R | 12 „Ellen“: R endet | 14 „Und“ < A | 17 „vor — Welt“: „den Himmel und die Erde und hernach die erste Leuchte des Lichts und der Welt“ K | „Und ich bin“ S | 18 „dir“: „und der dich behütet“ + K | „und“ < A | 19 „mir“ < A | „ein dreij. Schaf u. e. dreij. Ziege“ AK | 20 „und“ vor „e. Taube“ < A | 22 „in“ < S | „lege“ „setze“ polozju: wohl „zeige“ pokazu wie S. 21, 6 | „dir“ < S | „und“ < A | 23 „Bewahrte“ sŭbludenaja: zbljudenija A, sobljudenija K.

habe dich meinen Liebhaber genannt. Doch hüte dich vor jeder Speise, welche aus dem Feuer hervorgeht und vor dem Trinken des Weins und vor dem Salben mit Öl vierzig Tage, und alsdann lege mir auf das Opfer, welches ich dir gebot, an dem Ort, „welchen ich dir zeigen werde“, „auf einem“ hohen „Berg“, und da zeige ich dir die Äonen, die durch mein Wort geschaffenen und gefestigten, gemachten und erneuerten, und ich thue dir kund das in ihnen Kommende über die, welche gethan das Böse und Gerechte in dem Geschlecht der Menschen.

X. Und es geschah, als ich die Stimme hörte, welche solche Worte zu mir sprach, und ich schaute hierhin und dorthin, und siehe nicht war das Atmen eines Menschen, und mein Geist erschrak, und es entfloh von mir meine Seele, und ich ward wie ein Stein und fiel nieder auf die Erde, da nicht in mir noch (S. 61) Stärke war zu stehen auf der Erde. Und während noch mein Antlitz auf der Erde war, hörte ich die Stimme des Heiligen redend: Gehe Iaoel inmitten der Natur („in Kraft“ „als Mittler“?) meines unaussprechlichen Namens und stelle mir auf jenen Mann und stärke ihn von seinem (S. 653) Zittern. Und der Engel kam, welchen er zu mir gesandt hatte in Ähnlichkeit eines Mannes, und ergriff mich bei meiner rechten Hand und stellte mich auf meine Füsse und (S. 39) sprach zu mir: Stehe auf, Abraham, Freund Gottes, welcher dich lieb gewonnen hat,

---

5 Gen. 22, 2. — 25 Jak. 2, 23.

6 „und die durch“ AK | 7 „und“ < A | „gem. u. erneuerten“ < A | 8 „und“ < A | 9 „und über“ A | 14 „und er erschrak im Geist und seine Seele kam in ihm um und er ward wie ein Toter und fiel nieder wie ein Stein auf die Erde und nicht“ K | 17 „Und — war“ < K | 18 „d. Heil.“ < S | „Iaoel“: „Naoeltŭže“ S, „Al’teze“ AJ, „Iaolt’ze“ K, nach Porf. S. 118 in anderen Handschriften „Iloel“, „Ioal“. „Ioel“ heisst der Engel in der Adamslegende vgl. Jagić in den Denkschriften der kais. Akad. in Wien Bd. XLII S. 30. Unten S. 28, 6 heisst Gott selbst „Iaoel“ | 19 „inm. d. Natur“ posredi estva: posreděstva S, posrědi estva A, posredstva JK: vielleicht einfach „vermittelst“ = „in Kraft“ oder „als Mittler“ | 20 „und“ < S | „stelle“ stavi: sti S, sti A, sti („heilige“) K | 23 „und“ vor „ergriff“ < A | 24 „St. auf“ < A: „zu mir“ + S.

nicht umfange dich das Zittern eines Menschen. Denn siehe ich bin zu dir gesandt, dich zu stärken und dich zu segnen im Namen Gottes, der dich lieb gewonnen hat, des Schöpfers des Himmlischen und des Irdischen. Sei mutig und eile zu ihm. Ich bin Iaoel seiend genannt, von dem, welcher erschüttert das mit mir Seiende auf der siebenten Breite auf dem Firmament, eine Kraft des in mir Ruhenden vermittelst seines unaussprechlichen Namens („durch s. unausspr. Nam.“). Ich bin der, welcher gegeben (verordnet) ist, nach seinem Befehl der cherubimischen Lebewesen Drohungen gegen einander zu versöhnen und lehrend die ihn Tragenden .. das Lied der siebenten Stunde der Nacht des Menschen. Ich bin geordnet zu halten die Leviathane, denn durch mich ist unterworfen eines jeden Reptils Angriff und Drohen. Ich bin es, welchem befohlen ist zu lösen den Hades, zu verstören den, der anstaunt („die, w. anstaunen“) Tote. Ich bin es, dem befohlen ward, das Haus deines Vaters anzuzünden mit ihm, weil er Toten Verehrung erwies. Ich bin gesandt zu dir, jetzt dich zu segnen und das Land, welches dir bereitet hat der Vorweltliche, welchen du angerufen hast, und um deinetwillen habe ich meinen Weg auf die Erde gerichtet. Stehe auf, Abraham, gehe getrost („mutig,“) sei sehr fröhlich und freue dich, und ich bin mit dir, da dir ewige Ehre bereitet worden (S. 62) von dem Vorweltlichen. Gehe, vollende das Opfer der Gebote. Denn siehe, ich bin mit dir geordnet und mit dem zuvor bereiteten Geschlecht aus dir, und mit mir Michael segnet dich in Ewigkeit. Sei getrost („mutig“), gehe!

---

1 „nicht umf.“: „wenn umfängt“ AK | 5 „Iaoel“: „Eloel“ S, „Aol“ A, „Ioal“ J, „Iaol“ K | 6 „siebenten“ sed'mei: „mittleren“ srednei A | 7 „vermitt.“ posreděem S, posrediem AK | 8 „ausspr.“ AK | 9 „der — ist“: „gegeben“ S | „nach“ < A | 10 „Droh.“ pretŭvy S: pretyby A | „u. lehr.“ < K | ..: sreděstvom S, sredstvom AK: „durch das Mittel“? | 12 „das Lied .. d. Nacht d. M.“?: pěsn člčki noči | 14 „Ich — Toten“ < S | 16 „Ich bin u. s. w.“: umgestaltet in den Paläen s. u. Abschnitt IV | 18 „weil — erwies“ auch in den Paläen | 20 „angerufen“ oder „gerufen“ „bekannt“ | 21 „auf die Erde“?, eigentl. „der Erde“ zemnyi S, zemen AK | 23 „und“ vor „freue“ < A | „ewige“ věčnaja: ŏstnaja AK.

XI. Und ich stand auf und sah den, der mich an meiner Rechten ergriff und mich hinstellte auf meine Füsse; und es war das Aussehen des Leibes, seiner Füsse wie Sapphir und der Blick seines Angesichts wie Chrysolith (S. 654) und „das Haar seines Hauptes wie Schnee“ und der Turban auf seinem Haupte wie das Aussehen des Regenbogens und die Kleidung seines Gewandes wie Purpur und ein goldenes Scepter (S. 40) in seiner Rechten. Und er sprach zu mir: Abraham! Und ich sprach: Siehe, ich dein Knecht. Und er sprach: Es erschrecke dich nicht mein Blick, noch meine Rede, damit deine Seele nicht verwirrt werde; gehe mit mir, und ich gehe mit dir bis zu dem Opfer sichtbar und nach dem Opfer unsichtbar bis in Ewigkeit. Sei getrost („mutig“) und gehe.

XII. Und wir gingen, wir zwei selbst zusammen, vierzig Tage und Nächte, und ich ass kein Brot und trank kein Wasser, weil meine Speise war zu sehen den Engel, der mit mir war, und seine Rede, welche mit mir, das war mein Trank. Und wir kamen zu dem Berge der Herrlichkeit Gottes Horeb (oriv S, oriva A K). Und ich sprach zu dem Engel: Sänger des Vorweltlichen! Siehe, nicht ist ein Opfer mit mir, noch nehme ich wahr einen Ort eines Altars auf dem Berge, wie soll ich ein Opfer bringen? Und er sprach nun: Siehe zurück! Und ich sah zurück, und siehe, es ging hinter uns alles befohlene Opfertier: die junge Kuh und die Ziege und das Schaf und die Turteltaube und die Taube. Und der Engel sprach zu mir: Abraham! Ich sprach: Siehe ich.

---

5 Apoc. 1, 14 — 6 Ezech. 1, 28 — 15 1 Kön. 19, 8; vgl. Exod. 24, 18. — 21 Gen. 22, 7.

1 „Und“ < A | 2 „und“ vor „mich“ < A | 3 „und“ < S | „dem Engel das Aussehen des Leibes“ K | „seines Leibes“ S | „s. Füsse“ < S | 6 „Turban“ kidar SK: „Sudarion“ sudar A | „wie“: „und“ S | „sein Aussehen“ A | 7 „wie“ < S | 10 „erschrecke“ ustrašit: uslyši S | 12 „und gehe“ S | „und“ < A | „werde ich unsichtb. bei dir sein bis“ K | 14 „und“ < SK | 15 „Und“ < A | „40 N.“ K | 17 „meine“ < A | „war“: „und mein Trank“ + S | „auf den“ S, „m. d. Augen den“ K | 18 „und sein Trank ebenso der Engel, welcher mit ihm“ K | „das“ < A | 19 „Und“ < A | „zu“ < S | 21 „Siehe nun“ K | 23 „U. der Engel sprach“ K | „nun“ < SK | 24 „Und — zurück“ < AK.

Und er sprach zu mir: Alles dieses schlachte und teile die Opfertiere (so doch auch S) „in die Hälfte“ „einander gegenüber“ und („aber“) die Vögel zerschneide nicht; und gib den Männern, welche ich dir zeigen werde, bei dir stehend, denn diese sind der Altar auf dem Berge, darzubringen ein Opfer dem Ewigen; die Turteltaube aber und Taube gib mir, denn (S. 63) ich gehe hinauf auf den Vogelflügeln, um dir zu zeigen im Himmel und auf der Erde und im Meer und in den Abgründen und in der Unterwelt und in dem Garten Edem und in seinen Flüssen und in der Fülle der ganzen Welt und ihren (S. 655) Kreis, du wirst in allem schauen.

XIII. Und ich that alles nach dem Befehl des Engels und gab den Engeln, welche zu uns gekommen waren, das Zerteilte der Tiere, aber die Vögel nahm der Engel. Und ich erwartete das Abendopfer. Und es flog ein unreiner Vogel „herab auf die Leiber“, und ich vertrieb ihn. Und der unreine Vogel redete zu mir und sprach: Was dir, Abraham, (S. 41) auf den heiligen Höhen, wo man nicht isst noch trinkt, noch ist in ihnen Speise eines Menschen, sondern diese verzehren alles mit Feuer und verbrennen dich; verlass den Mann, welcher mit dir ist und entfliehe, denn wenn du auf die Höhe hinaufgehst, so vernichten sie dich. Und es geschah als ich den Vogel reden sah, sprach ich zu dem Engel: Was ist dies, mein Herr? Und er sprach: Dies ist die Gottlosigkeit (oder „Schande“ besštestie), dies ist Azazel. Und er sprach zu ihm: Schmach (ukorisna) dir Azazel! Denn das Teil Abrahams ist im Himmel, aber das deine auf der Erde. Weil du dieses erwählt und geliebt hast zur Wohnung deiner Unreinigkeit, deshalb machte dich der vorweltliche starke Herrscher zu einem Bürger auf der Erde, und durch dich

2 Gen. 15, 10. — 17 Gen. 15, 11. — 26 Lev. 16, 10.

10 d. 2. „und“ < A K | 13 „alles“ < A | 15 „Engel“: „Iaoel“ + K | „Und ich“: von hier an redet Abraham auch in K in der 1. Person | 17 „und“ < A | „jener unreine“ K | 18 „dir“ tebě: bě S | 20 „sondern“ < A K | 21 „verlass — dich“ < A K | 26 „dies ist“ < S | „Und — Azazel“ < A | 28 „Teil“ čast': čst' schwerlich = čest' „Ehre“ S A | 29 „dieses“ < A | „und“ < A | „geliebt“: „gewollt“ A.

jeder böse Geist der Lüge und durch dich Zorn und Anfechtungen über den Geschlechtern der gottlosen Menschen; da Gott, der Vorweltliche, Starke, nicht gestattet hat, dass die Leiber der Gerechten in deiner Hand seien, damit gefestigt werde durch sie das Leben der Gerechten und das Verderben der Unreinen. Höre, Berater (?), werde von mir beschämt, denn nicht in betreff aller Gerechten bist du („ist es dir?“) gegeben zu versuchen, weiche von diesem Mann, du kannst ihn nicht verführen, da er dein Feind ist und derer, die dir nachfolgen und lieben was du willst. Denn siehe die Kleidung, welche im Himmel vormals dein war, ist ihm ausgesondert, und die Verwesung, welche an ihm (S. 64) war, ist auf dich übergegangen.

XIV. Der Engel sprach zu mir: Abraham. Und ich sprach: Siehe ich, dein Knecht. Und er sprach: Erkenne von nun an, dass dich der Vorweltliche erwählt hat, welchen er lieb gewonnen; sei mutig und thue („übe“) diese Gewalt, so viel ich dir gebiete, gegen den, welcher die Wahrheit schmäht; sollte ich nicht den schmähen können, der zerstreut hat auf der Erde die Geheimnisse des Himmels und gegen den Starken geratschlagt? Sage ihm: Werde die Fackel des Ofens der Erde, gehe, Azazel, in die unzugänglichen Teile der Erde, denn dein Erbteil ist über die mit dir Seienden mit den Sternen und Wolken geboren Werdenden (so), mit den Menschen, deren Teil du bist, und durch dein Sein sind sie; und deine Feindschaft ist das Gerechtthun. Des-

---

1 Joh. 8, 44.

3 „Gott“ + S | „gestattet“ poslabi: posla S | 5 „durch sie“ < A | 6 „Berater“ svètniče *βουλευτής*: „Verschwörer“ „Versucher“? | 8 „und weiche“ A | 11 „war“ < A | „ist jetzt“ K | 13 „übergeg.“ preide: „gekommen“ pride A | 14 „mir“: „Abraham“ S | „Abr. — geratschlagt“ Z. 21 < S | 17 „diese Gewalt“ vlast' siju: „mit Gewalt“ vlastiju A | 18 „den, w. . . schmäht“ ukorjajuštago J K: „die, w. . . schmähen“ ukorjajuštaja A | 19 „sollte“ eda K. da A: viell. „weil“ jako | 21 „geratschl.“ „geredet“ sŭvěštavša J K: „verkündet“ „geredet“ věštavša A | 22 „Fackel“ „Kohle“ glavneju: glavŭnaeju S | 23 „denn dein — Knecht“ S. 26, 4 < S | 24 „und und“ i i A | „Wolken“ oblaky J. oblaki K: oblak A | 25 „durch dein Sein“ bytiem tvoim: „deines Ursprungs“? | 26 „sind sie“ sut tii: „richten“ suditi A.

wegen durch dein Verderben werde von mir verschwunden. — Und ich sprach die Worte, wie mich der Engel gelehrt hatte. — Und er sprach: Abraham! Und ich sprach: Siehe ich, dein Knecht. Und der Engel sprach zu mir: Antworte ihm nicht. Und der Engel redete zu mir zum zweitenmal und sprach: Jetzt vielmehr, soviel er auch zu dir redet, antworte ihm nicht, damit nicht irgendwie zu dir herzulaufe sein Wille, weil ihm der Vorweltliche und Starke gegeben hat die Last („Gewicht“) und den Willen; antworte ihm nicht. — Ich that das mir von dem Engel Befohlene; und soviel er zu mir redete von dem Herabkommen, nicht antwortete ich ihm.

XV. Und es geschah, „als die Sonne unterging“ „und siehe ein Rauch wie eines Ofens“. Und die Engel (S. 42), welche hatten die Teile des Opfers, stiegen auf von der Spitze des rauchenden Ofens. Und mich nahm der Engel mit der rechten Hand und setzte mich auf den rechten Flügel der Taube, und sich selbst setzte er auf den linken Flügel der Turteltaube, welche weder (S. 65) geschlachtet noch zerschnitten waren. Und er trug mich an die Grenze der Feuerflamme (S. 656), und wir stiegen hinauf wie mit vielen Winden auf den Himmel, welcher auf den Flächen gefestigt war. Und ich sah auf dem Aër, auf der Höhe, auf welche wir hinaufstiegen, ein starkes Licht, welches nicht möglich war zu sagen, und siehe in diesem Lichte ein angezündetes Feuer einer Schar Volks eine grosse Schar männlicher Gestalt, sie alle sich verändernd an Aussehen und Gestalt, laufend und

---

13 Gen. 15, 17 vgl. Gen. 15, 12. — 15 Gen. 15, 17.

2 „welche er m. gel.“ A | 5 „Und — Bef.“ Z. 10: „weil ihm Gott den Willen (volju) gegeben hat über die ihm Antwortenden“ S | 6 „soviel er auch“ eliko ašte JK: veliko ašte A | 9 „Last“ (so): tjagotu | 11 „v. d. Herabk.“ i o senitii S, no se ni ti i S^1, o snitii AK: der Text ist verdorben, vielleicht stand etwa: „u. so viel Azazel redete, nicht Eines antw. ich ihm“ | „nicht antw.“: „und ich verkündigte“ A, „u. ich antw.“ K | 15 „und von“ A | 16 „seiner r. H.“ A | 18 „linken“ < A | 21 „wie — hinaufstiegen“ ausser „Höhe“ wegen des Homoioteleuton < S | 22 „Flächen“, „dem Ausgebreiteten“ prostert'ich | 24 „war“ < S | 26 „Gestalt“: „Geschlechts“ K | 27 „und“ < AS | „Gestalt“ zweimal in A.

sich umgestaltend und anbetend und rufend mit einer Stimme der Worte, welche ich nicht kannte.

XVI. Und ich sprach zu dem Engel: Wie hast du mich jetzt hierher heraufgebracht, weil ich jetzt nicht sehen kann, da ich schon schwach geworden bin, und mein Geist weicht von mir! Und er sprach zu mir: Bleibe mit mir, fürchte dich nicht; und der, welchen du schaust gerade zu uns kommen in vieler Stimme der Heiligung, das ist der Vorweltliche, welcher dich lieb gewonnen hat; ihn selbst aber siehst du nicht. Aber nicht werde dein Geist schwach durch das laute Rufen, da ich mit dir bin, dich kräftigend.

XVII. Und während er noch sprach, und siehe, Feuer gegen uns kommend ringsum, und eine Stimme war in dem Feuer „wie eine Stimme vieler Wasser“, wie eine Stimme des Meeres in seiner Erregung. Und der Engel beugte sich mit mir und betete an. Und ich wollte auf die Erde niederfallen, und der hohe Ort, auf welchem wir standen, bald stand er nach oben (aufrecht), bald aber wälzte er sich (S. 657) abwärts. Und er sprach: Bete nur an, Abraham, und sprich das Lied, welches ich dich gelehrt habe; weil keine Erde war, um auf sie zu fallen. Und ich betete nur an und sprach das Lied, welches er mich gelehrt hatte. Und er sprach: Rede ohne aufzuhören. Und ich redete, (S. 43) und er redete auch selbst mit mir (S. 66) das Lied: Vorweltlicher, starker, heiliger El, Gott, Alleinherrscher, durch dich selbst Gewordener, Unverweslicher, Unbefleckter, Ungewordener, Makelloser, Unsterblicher, durch dich selbst Vollkommener,

---

8 Jes. 6, 3. — 14 Apoc. 1, 15 vgl. Dan. 10, 6.

3 „Wie“ kako: „Wohin“ kamo SJ | 4 „ich . . n. seh. kann“: „meine Augen . . n. seh. können“ K | 5 „jetzt schon“ A | 6 „zu mir“ < A | „und f.“ K | 7 „und“ < A | 8 „der Heil.“ stŭby A: bў S: „welche spricht: Heilig, heilig, heilig ist der Herr“ gljušte . stŭ stŭ stŭ g' K, vielleicht richtig | 9 „und ihn“ A | 10 „Aber“ < S | „durch d. l. Rufen“ < S | 12 „Und“ < A | 13 „ringsum“ < A | 16 „mit mir“ s mnoju: s množai S | 17 „und“ < A | „bald — oben“ < S | 21 „keine“ < A | 24 „auch selbst“ < A | „mit mir“ < S | „das Lied“: „das erste Lied Abrahams, welches ihn der heilige Engel Iaoel lehrte, mit ihm wandelnd auf dem Aër“ K | 25 „El“ < A K | 27 „Makelloser“: „Unbefleckter“ + A.

durch dich selbst Leuchtender, Mutterloser, Vaterloser, Unerzeugter, Hoher, Feuriger, Gerader, Menschenliebender, Gütiger, Mildthätiger, Freigebiger, um mich Eifernder, Geduldiger und sehr Barmherziger, Eli, das heisst mein Gott, Ewiger, Starker, Heiliger, Sabaoth, sehr Herrlicher, El, El, El, El, Iaoel! Du bist es, welchen meine Seele geliebt hat, Beschützer, Ewiger, Leuchtender als das Feuer, Lichtvoller, dessen Stimme wie der Donner, dessen Blick wie der Blitz, Vielaugiger, der annimmt die Gebete derer, die dich ehren, und sich abwendet von den Bitten derer, die dich halten mit dem Halten („Aufhalten" „Umfassen") ihrer Erzürnungen, der auflöst die Mischungen der Welt („des Alls"), welche sind von Gottlosen und Gerechten in dem verweslichen Äon, erneuernd den Äon der Gerechten! Du, o Licht, scheinst (oder „Du scheinst als Licht") vor dem Morgenlicht auf deine Kreatur, dass (?) von deinem Angesicht es Tag wird auf der Erde, und in deinen himmlischen Wohnungen es keines anderen Lichts bedarf als des unaussprechlichen Glanzes von den Lichtern deines Angesichts! Nimm an mein Gebet und freue dich („habe Wohlgefallen") an ihm, ebenso auch das Opfer, welches du selbst dir durch mich bereitet, der ich dich suchte. Nimm mich gut („wohl") an und zeige mir und lehre mich, und thue kund deinem Knecht, soviel du mir versprochen hast.

XVIII. Und als ich noch das Lied redete, da erhob sich die Mündung des Feuers, welches auf der Fläche war, empor. Und ich hörte eine Stimme wie der Erregung

---

18 Apoc. 22, 5.

2 „Gerader" < S | 3 „Gütiger" < S | 4 „und" + A | „Eli": velii A, eliko K | 5 das vierfache „El" + S | 6 Joael A | 7 „Lichtvoller" < S | 10 „und sich — Gerechten" Z. 14 < S | „d. dich halten m. d. H." deržaštich tja oderžaniem | 12 „d. Misch. — sind" oder „die Welt, in welcher sind die Mischungen" suštim směšenym vselenyja | 13 „Ungerechten" A | 16 „deine" svoju: „alle" vsju A | „dass — Erde" < S | „dass": „und" A | 17 „deinen" < S | 18 „als des": „von dem" Tichonravov | „v. dem Licht" A | 19 „und — ihm" < S | 21 „durch mich" „von mir" mnoju < A | 22 „u. lehre mich u. zeige mir" AK | 23 „und" vor „thue k." < A | 25 „Und" < S | 27 „Und" < A.

des Meeres, und nicht hörte sie auf wegen der reichen (wörtlich „vielen") Fülle des Feuers. Und wie sich das Feuer erhob (S. 67) aufsteigend in die Höhe, sah ich unter dem Feuer einen Thron von Feuer und rings um ihn Vielaugige, redend das Lied, und unter dem Thron vier feurige Lebewesen, singend, und ihr Aussehen Eines, „eines jeden von ihnen mit (S. 658) vier Angesichtern". Und ein solches das Aussehen ihrer Angesichter: „eines Löwen, eines Menschen, eines Stiers, eines Adlers": vier Häupter auf ihren Leibern, so dass sechzehn Angesichter den vier Tieren waren; und einem jeden sechs Flügel: von (S. 44) ihren Schultern und ihren Seiten und ihren Schenkeln. Die (beiden, Dual) Flügel aber von ihren Schultern bedeckend ihre Angesichter, und die (beiden) Flügel, welche von ihren Schenkeln, bedeckten ihre Füsse, ihre (zwei) mittleren Flügel aber breiteten sie aus gerade fliegend. — Und als sie den Gesang beendet hatten, blickten sie aufeinander und drohten einander. Und es geschah, als der Engel sie sah, welcher mit mir war, dass sie sich drohten, verliess er mich und ging laufend zu ihnen und kehrte das Angesicht einem jeden Lebewesen von ihrem gegenüberstehenden Angesicht, damit sie nicht sähen ihre einander drohenden Angesichter. Und er lehrte sie das Lied des Friedens, welcher unter einander, des Vorweltlichen. Und als ich allein stand und schaute, sah ich hinter den Lebewesen einen Wagen mit feurigen Rädern, ein jedes Rad voll Augen rings herum, und über den Rädern war der

---

5 Ezech. 1, 5. 6. — 8 Ezech. 1, 10. — 12 Ezech. 1, 11. — 13 Jes. 6, 2. — 25 Ezech. 1, 15. 10, 9. — 1, 18. 10, 12.

1 „wegen („von": „von" und „wegen" A) der . . Fülle" ot ispolnenija AK: ot silonenija S, schwerlich aus ot silovanija „von der Gewalt" | 2 „Und" < A | 3 „und ich sahe" A | 4 „und von Feuer rings" AK | 5 „und" < A | 6 „sing. schön u. laut" K | 7 „von ihnen" + S | „Und" < SK | „eines Stiers, eines Mannes" AK | 9 „auf — waren" < S | „dreizehn" A | 11 „und — sechs": „es waren" K | „und" < A | „sechs": „drei" S | 12 „u. ihrer Seite" < S | 14 „welche" iže: „aber" ze A | 15 „die zwei" A | „ausbreitend" A | 16 „Und" < A | 17 „und" < A | 19 „mich an d. Ort" K | „und" < A | „laufend": „schnell" K: < A | 21 „Angesicht" < A | 23 „unter einander" v sebě | „des Vorw." < S | 24 „Und" < S | „und sah ich" S.

Thron, welchen ich sah, und dieser war bedeckt mit Feuer, und Feuer umfloss ihn ringsum, und siehe ein unaussprechliches Licht umstand einer feurigen Schar. Und ich hörte die Stimme ihrer Heiligung, wie die Stimme Eines Mannes.

XIX. Und eine Stimme kam zu mir aus der Mitte des Feuers redend: Abraham, Abraham. Und ich sprach: Siehe ich. Und er sprach: Betrachte die Breiten, welche sind unter der Fläche, auf welche du („jetzt“ in K ist wohl nur erklärend) gestellt (?) bist, und siehe wie auf (S. 68) keiner einzigen Breite ein anderer ist als der, welchen du gesucht hast, oder welcher dich liebgewonnen hat. Und als dieser noch redete, und siehe, es thaten sich auf die Breiten, und unter mir die Himmel. Und ich sah auf dem siebenten Firmament, auf welchem ich stand, ein Feuer ausgebreitet und Licht und Tau und eine Menge Engel und eine Kraft unsichtbarer Herrlichkeit über den Lebewesen, welche ich sah; irgend einen andern aber sah ich nicht daselbst. Und ich schaute von (S. 45) dem Berge meines Stehens abwärts auf die sechste Fläche und sah daselbst eine Menge der geistigen leiblosen Engel, welche vollbrachten die Befehle der feurigen Engel, die auf dem achten (?) Firmament waren, wie ich war stehend auf ihrer Schwebe. Und siehe, auch auf dieser Fläche waren nicht andere Kräfte von anderer Gestalt, sondern nur geistiger Engel wie die Kraft, welche ich auf dem siebenten Firmament sahe. Und er befahl, dass die sechste Fläche weggenommen werde. Und ich sah daselbst auf der fünften Fläche die Kräfte der Sterne die ihnen ge-

1 Ezech. 1, 26.

1 „war“ < A | 2 „und“ < A | „siehe“ < AK | 3 „Licht“ svět: schwerlich sŭvět „Rat“ „Versammlung“ | „Schar“ naroda: „Geschlechts“ roda A | 5 „a. d. M.“ < S | 6 „Siehe ich, Herr“ K | 9 „gestellt“(?), „gerichtet“ upravlen S, dopravlen AK | 11 „Und“ < A | 12 „und“ < S | 13 „mir“ mnoju: „jener“ onoju A | 14 „Feuer“ ogn': tov S | 15 „ein grosses Licht“ K | 16 „welche“ jaže: že S | 18 „abwärts“ < S | 23 „andere“ inoja A: „ihre“ eja S | 25 „Und“ < A | „dass — werde“: „der s. Fl. und sie ward wegg.“ (i vzjatsja st. vzjatisja) AK | 26 „sechste“ šestomu: s̄tomu AK: „dritte“ S | 27 „Fläche“ + JK | „und die ihnen“ SK | „gebotenen“: „er gebot“ AK.

botenen Befehle vollenden (S. 659), und es gehorchten ihnen die Elemente der Erde.

XX. Und der Vorweltliche, Starke sprach zu mir: Abraham, Abraham! Und ich sprach: Siehe ich. Und er sprach: Betrachte von oben „die Sterne", welche unter dir sind, und „zähle" sie mir und thue mir kund ihre Zahl. Und ich sprach: Wann vermag ich es? Denn „ich bin" ein Mensch von „Erde und Asche". Und er sprach zu mir: Wie die Zahl der Sterne und ihre Kraft mache ich deinen Samen zu einer Nation (?) des Volks und zu einem mir ausgesonderten Volk in meinem Erbteil mit Azazel. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Dein Knecht möge vor dir reden, und dein Zorn möge nicht erzürnen über deinen Auserwählten (S. 69). Siehe, bevor dass du mich heraufführtest, schmähte mich Azazel. Wie nun, während er jetzt nicht vor dir ist, ward er (od. „hast du dich") mit ihm gefestigt?

XXI. Und er sprach zu mir: Schaue jetzt unter deine Füsse auf die Fläche und erkenne die vormals umschattete („abgebildete"?) Kreatur auf dieser Breite, die in ihr seienden Kreaturen und den („die") auf („nach") ihr bereiteten Aeon („Aeonen"). Und ich sah unter die Fläche der (scil. „meiner") Füsse, und ich sah unter dem sechsten Himmel (oder „den sechs Himmeln") und was in ihm, und daselbst die Erde und ihre Früchte und was sich auf ihr (S. 46) bewegte und ihr Beseeltes („ihre Geister?") und die Kraft ihrer Menschen und die Gottlosigkeit ihrer Seelen und ihre Gerechtigkeitserweisungen und die Anfänge ihrer Werke,

---

5 Gen. 15, 5. — 7 Gen. 18, 27. — 9 Gen. 15, 5.

1 „d. gehorchenden" S | 4 e. „Abr." < S | „U. er spr." < S: „zu mir" + K | 6 „mir . . mir" < S | 7 „e. Mensch" < A | 8 „von — Asche" < S | 9 „deinem" die Handschriften | 10 „Nationen" (< „d. Volks") AK | 12 „und Starker" A | 14 „herauftrugest" S | 18 „erkenne": „jetzt" + S | „ihm" nim: ob „uns" nam? | 20 „den . . Aeon" S: „die . . Aeonen" AK | 21 „Und" < A | „d. Fläche — unter" < S | 22 „unt. d. s. Himmeln" pod. S̄. nbsem: „unter dem sechsten („dritten" bei Tichonr.) Himm." pod. S̄. nbsě S: vielleicht „die Ähnlichkeit („das Bild") des Himmels" podobie nba mit AK | 23 „und" vor „was" < A | 25 „Beseeltes" oder „Geister" duševnaja | 26 „Seelen": ob „Geister"? | 27 „und — Werke" < S.

den Abgrund und seine Peinigungen und das Unterste und das Verderben in ihm. Ich sah daselbst das Meer und seine Inseln und seine Tiere und seine Fische und den Leviathan und seinen Besitz („Umfang?“) und sein Lager und seine Schlupfwinkel und die Welt, welche auf ihm lag, und seine Bewegungen und die Zerstörungen der Welt seinetwegen. Ich sah daselbst Flüsse und ihr Höchstes (ihren Ursprung?) und ihre Kreise. Und ich sah daselbst den Garten Edem und seine Früchte, die Quellen, den aus ihm ausgehenden Strom und seine Bäume und ihre Blüten und die gerecht Handelnden. Und ich sah in ihm ihre Speise und Seligkeit. Und ich sah dort eine grosse Schar: Männer und Frauen und Kinder, ihre Hälfte von der rechten Seite des Bildes, und ihre Hälfte von der linken Seite des Bildes.

XXII. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Was ist dieses Bild der Kreatur? Und er sprach zu mir: Dies ist mein Wille zu dem Seienden in dem Ratschluss, und es ward wohlgefällig vor meinem Angesicht, und alsdann hernach befahl ich ihnen durch mein Wort. Und es geschah, [und] soviel ich gesetzt hatte (S. 70) zu sein, was in diesem (scil. Bild) zuvor eingezeichnet ward und vor mir stand zuvor gemacht, soviel du gesehen hast (S. 660). Und ich sprach: Herrscher, Starker, Vorweltlicher! Wer ist die Schar in diesem Bild von hüben und von drüben? Und er sprach zu mir: Diese, welche von der linken Seite sind die Menge der zuvor gewesenen Geschlechter und die nach dir Bereiteten, die einen zum Gericht und Ordnung, die anderen zur Rache und zum Verderben am Ende der Welt. Aber die, welche von der rechten Seite des Bildes, das sind das

3 Hiob 40. 41. — 9 Gen. 2, 8. 9. 10.

1 „und den Abgr. u. s. Peinigung“ nach „ihm“ in S | „sein U.“ A | d. 3. „und“ < A | 3 d. 3. „und“ < A | 7 „Höchstes“ vyšnjaja AK, vyšenija S | 8 „daselbst auch“ A | 10 „sein Blühen“ A | 11 „und“ < A | 11 u. 12 „Und“ < A | 13 „ihre H. v. d. r. S. d. Bildes“ < S | 17 „in dem Ratschluss“ sŭvětě:? „in d. Licht“ v světě = die Handschriften | 18 „und“ vor „alsdann“ < A | 19 „Und“ < A | 20 „und“ + SK | „was“ jaže K, juže A: „schon“ uže S | 23 „und Vorweltl.“ S | 25 „welche“: „nun“ K | 27 „und“ < A | 28 „und“ < S | „Aber d., w.“ < A.

mir ausgesonderte Volk der Völker mit Azazel. Diese sind es, welche ich bereitet habe von dir (S. 47) geboren zu werden und mein Volk genannt zu werden.

XXIII. Siehe noch in dem Bild, wer der ist, welcher die Eva verführte, und welches die Frucht des Baumes, und wisse, was sein wird und wieviel sein wird deinem Samen unter dem Volk am Ende der Tage der Welt, und soviel du nicht verstehen kannst werde ich dir kund thun, denn du bist wohlgefällig meinem Angesicht, und ich sage (zeige) dir das in meinem Herzen Bewahrte.

Und ich schaute in dem Bild, und es liefen meine Augen auf die Seite des Paradieses Edem. Und ich sah daselbst einen Mann sehr gross in die Höhe und furchtbar in die Breite, unvergleichlich an Aussehen, in Umarmung mit einem Weibe, welche ebenfalls gleichkam dem Aussehen und Wuchse des Mannes. Und sie waren stehend unter Einem Baum Edems, und die Frucht dieses Baumes war wie das Aussehen einer Traube des Weinstocks, und hinter dem Baum war stehend wie eine Schlange an Gestalt, Hände aber und Füsse habend ähnlich einem Menschen und Flügel an ihren Schultern, sechs an ihrer Rechten und sechs an ihrer Linken; und sie (S. 71) hielten die Traube des Baumes in den Händen, und die beiden beschliefen sich, welche ich sich umarmend sah. Und ich sprach: Wer sind die sich gegenseitig Umarmenden, oder wer ist der zwischen ihnen Seiende, oder was ist die Frucht, welche sie essen, Starker, Vorweltlicher? Und er sprach: Dies ist der Rat der Menschen, dies ist Adam, und dies ist ihr Begehren auf der Erde, diese ist Eva, aber der, welcher zwischen ihnen ist, das ist die Gottlosigkeit ihres Unternehmens zum Verderben, Azazel selbst. Und ich

17 Gen. 3, 6.

4 „und wer“ A | 5 „und“ vor „wisse“ < S | 6 „Samen“ sěmeni: „Namen“ imeni S | 7 „unter d. Volk“ < AK | „am Ende“ na poslědok SJ: naslědnik AK | „der Welt“ < AK | „u. so viel“ i eliko: ili kako S | 8 „du“ ty: to S | 9 u. 13 „und“ < A | 16 „beide stehend“ K | 17 „und“ < A | 18 „Weinst.“ vinič’na: „Palmbaums“ finična AK | 21 „sechs .. sechs“: „drei .. drei“ S bei Tich. | 22 „i. d. Händen“ < AK | 25 „d. Seiende“ < K 27 „der Rat“ sŭvět: „das Licht“ svět SA | 28 „und“ < A | 30 „ihres“ „des“ A | „Untern.“ načinanija, etwa *ἐπιχειρήματος*.

sprach: Vorweltlicher, Starker! warum hast du diesem zugeteilt mit solcher Gewalt zu verderben das Geschlecht der Menschen in seinen Werken auf der Erde? Und er sprach zu mir: Höre (S. 48), Abraham, die, welche das Böse wollen und so viel ich hasste unter den es Thuenden, über die gab ich ihm Gewalt und von ihnen geliebt zu sein. Und ich antwortete und sprach: Vorweltlicher (S. 661), Starker! Weshalb hast du machen gewollt, dass das Böse begehrt sei in den Herzen der Menschen, da du ja dich erzürnst über das von dir Gewollte, dem, der mit deinem Ratschluss das Unnütze (od. „in deinem R. Gewollte, dem der d. U.“) thut?

XXIV. Und er sprach zu mir so: Zürnend den Nationen deinetwegen und wegen des nach dir ausgesonderten Volkes deines Geschlechts, wie du siehst in dem Bilde das auf ihnen Lastende, und ich sage (zeige) dir, was sein wird und wieviel sein wird in den letzten Tagen. Schaue jetzt alles in dem Bild. Und ich schaute und sah daselbst das vor mir Gewesene in der Kreatur: ich sah wie (gleichsam) den Adam und die mit ihm seiende Eva und mit ihnen den bösen Feind und den durch den Feind zum Übertreter gewordenen Kain und den erschlagenen Abel, <und> das durch den Übertreter auf ihn gebrachte und gegebene Verderben. Ich sah daselbst auch die Unzucht und die sie begehrten, und ihre (Singul.) Befleckung und ihre (Plur.) Eifersucht und das Feuer ihres Verderbens („Vergänglichkeit“) in den untersten Teilen der Erde. Ich sah daselbst den Diebstahl und die zu ihm eilten und die Ordnung ihrer Vergeltung, das Gericht des grossen Gerichts (S. 72). Ich sah daselbst nackte Männer, die Stirnen wider einander, und ihre Schande und ihre Leidenschaft, welche gegen einander, und

1 „diesem“: „ihm“ A | 2 „m. solch. Gew.“ oblasti takoi: „so zu herrschen und“ oblasti tako i SA | 3 „Und“ < A | 6 „und“ < A | 12 „Nationen“ jazykom: „Menschen“ člk̄om A | 13 „und“ < A | 15 „sage was bei dir“ S | 16 „alles in“ vse vo: v sebe S | 18 „in“ < A | „wie“ < A | 21 „und“ < S | 22 „ihn“ n': „sie“ nja? | 27 „und i. Verg.“ A: < S | 28 „d. Ger. d. gr. Ger.“ < S | „daselbst“: „auch“ AK | 29 „d. Stirnen“ čely: „e. Mensch dem Menschen“ člk člka K | 30 „geg. einn.“: wörtlich „gegen ihre Genossen“ na drugi svoja.

ihre Vergeltung. Ich sah daselbst die Begierde und in ihrer Hand das Haupt einer jeden Übertretung und ihr Schweigen (so) und ihre Zerstreuung (so), übergeben dem Verderben.

XXV. Ich sah daselbst das Bild („die Gleiche") eines Götzen des Eifers wie ein von Stoff gemachtes Bild, wie mein Vater gemacht hatte, und sein Standbild („Leib") glänzenden Erzes, und vor ihm ein Mann, und er betete es an, und ein Altar ihm gegenüber und Knaben, auf ihm geschlachtet im Angesicht des Götzen. Ich sprach (S. 49) aber zu ihm: Was ist dieser Götze, oder was ist der Altar, oder wer sind, die geopfert werden, oder wer ist der Opferer? Oder was ist der Tempel, welchen ich sehe, der schöne an Kunst und Schönheit deiner unter dem Throne befindlichen Herrlichkeit? — Und er sprach: Höre Abraham! Dies, was du siehst, der Tempel und Altar und das Schöne, bedeutet mir das Priestertum des Namens meiner Herrlichkeit, in welchem wohnt ein jedes Gebet eines Mannes und der Aufgang der Könige und Propheten, und soviel ich Opfer bestimme mir zu thun unter meinem kommenden Volk aus deinem Geschlecht. Aber das Standbild, welches du sahst, ist mein Zorn, mit welchem mich erzürnt das mir aus dir kommende Volk. Aber der Mann, welchen du sahst schlachtend, das ist der, welcher aufreizt, Opfer der Morde, deren (so) mir sind ein Zeugnis des Endgerichts am Anfang der Kreatur.

XXVI. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Weshalb hast du (S. 662) gegründet („bestimmt"?), dass es so sei? Gib wieder („zurück") Zeugnisse hiervon. — Und er sprach zu mir: Höre Abraham, erkenne, was ich dir sage, und antworte mir, soviel ich dich frage. Warum hat dein Vater Tharah nicht auf deine Stimme gehört und hat nicht gelassen von dem Dämon der Götzen, bis dass er umkam

2 „u. ihr — Verderben" < S | 7 „und" < S | 11 „ist der Geopferte" K | 13 „u. ihrer Schönheit meiner" S | 14 „u. d. Thron befindl." podŭprestol'nyja | 16 „und ist" S | 18 „Aufgang" vŭschod: „Eingang" vchod A | 22 „Volk" < K | 25 „Zeugnisse" A | 28 „gib zurück" vŭzvrati: „zu rufen" vozvati AK | 31 „hat n. gel.": „ist nicht gewichen" AK.

und sein ganzes Haus mit ihm? — Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Durchaus, weil er nicht erwählte auf mich (S. 73) zu hören; aber auch ich folgte nicht seinen Werken. Und er sprach zu mir: Höre Abraham! Wie der Ratschluss (Wille) deines Vaters in ihm ist und wie dein Ratschluss in dir, so ist auch meines Willens Ratschluss in mir bereit auf die kommenden Tage, bevor dass du diese kennst, noch das in ihnen Zukünftige mit deinen Augen erblickst. — Wie <die> von deinem Samen (S. 50) sind, schaue im Bilde.

XXVII. Und ich schaute und sah: Siehe es schwankte das Bild, und von ihm ging von seiner linken Seite hinweg das Volk der Heiden, und sie raubten („zerstreuten") die auf der rechten Seite Seienden, Männer und Weiber und Kinder: die einen schlachteten sie, die andern hielten sie bei sich. Siehe, ich sah sie zu ihnen herzugelaufen durch vier Eingänge, und den Tempel verbrannten sie mit Feuer und das in ihm seiende Heilige plünderten sie. Und ich sprach: Vorweltlicher, <Starker>! Siehe, das Volk von mir, welches du angenommen hast, plündern die Mengen der Heiden, und die einen töten sie, die andern aber halten sie als Fremdlinge fest, und den Tempel haben sie mit Feuer verbrannt, und die schönen Dinge, welche in ihm, rauben und verstören sie. Vorweltlicher, Starker! Wenn dies so ist, weshalb hast du jetzt mein Herz zerfleischt, und weshalb wird dieses so sein? — Und er sprach zu mir: Höre, Abraham! Soviel du sahst, wird geschehen wegen deines Samens, die mich erzürnen um des Standbildes willen, welches du sahst, und des Totschlags in dem Bild, durch den Eifer

16 Gen. 15, 16. — 21 Gen. 15, 13.

1 „und" < S | 2 „Starker" < S | 4 „zu mir" < S | 5 „Ratschluss": svět SA | „und" < S | 9 „deines Samens" S | 12 „von ihm" < S | 13 „es raubten sie" K | 15 „d. Ein. schl. sie" < S | „d. and. aber" K | 16 „Eingänge" vchody: „Zusammenkünfte" „Abstiege" schody S vgl. Miklosich, Lex. S. 964 | 21 „und" < A | 23 „u. verstören" < S | 24 „dies" < A | 25 „jetzt": „von jetzt an" A | „zerfl." rascveli: „erzürntest" razgněvi K | 26 „jetzt so" A | 27 „du sahst" < A | 28 „m. erzürnen" razdražajušte mja: razdražajuštima A | 29 „du sahst"< A | „durch d. Eif.": „des Eifers" viell. richtig (nach „i. d. T.") SK.

in dem Tempel, soviel du sahst. — Und ich sprach: Ewiger, Starker! Es mögen jetzt vorübergehen die Thaten der Bosheit in Gottlosigkeit, aber vielmehr der die Gebote thuenden Werke seiner Gerechten. Denn du kannst dieses thun. — Und er sprach zu mir: Vielmehr die Zeit der Gerechten begegnet ihnen zuvor durch das Abbild von Königen und mit Gerechtigkeit Richtenden, welche ich zuvor schuf, um aus ihnen unter ihnen zu herrschen. Von diesen aber gehen Männer aus (S. 74), welche um sie sorgen, soviel ich dir kund gethan und du gesehen hast.

XXVIII. Und ich antwortete und sprach: Starker, Vorweltlicher, Geheiligter durch deine Kraft! (S. 663). Sei gnädig meiner Bitte, denn deswegen hast du mich heraufgeführt, und zeige mir! Wie (Da) du mich heraufgeführt hast auf deine Höhe, thue dies mir kund, deinem Geliebten, (S. 51) soviel ich frage, ob ihnen auf die Länge sein wird, soviel ich sah. — Und er zeigte mir eine Menge seines Volks und sprach zu mir: Deswegen durch vier Ausgänge, welche du sahst, wird mir von ihnen Erzürnung und in diesen wird ihren Thaten Vergeltung von mir. In dem vierten Ausgang aber von einhundert Jahren und Eine Stunde des Äons, dasselbe einhundert Jahre, wird es sein in Übel unter den Heiden, aber eine Stunde in Erbarmen und mit Schmähungen (so) wie unter den Heiden.

XXIX. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Und

---

20 Gen. 15, 16. — 21 Gen. 15, 13. 14.

1 „sahst": „so wird es sein" + S | 3 „aber" < A | „vielmehr": etwa „kommen" muss ausgefallen sein | „der . . Thuenden" stvorivšich: „thue in ihnen" stvori v nich S | 4 „seiner" ego: „dieses" sego S | 6 „ihnen" ja: „ihm" A, < S | „durch d. Abbild" podobiem: „durch die Heiligkeit" prepodob'im S | 7 „Richtenden" sudjaštiim A, „Seienden" suštim K: „richte ich sie" sužju im S | 8 „Und von" A | 9 „aber" < A | 10 „soviel" eliko A, elikože K: „als" vnelèze S | „du ges. h." vidè: „ich sah" viděch A | 12 „Vorw." < S | 13 „hast — Höhe" < S | 15 „thue . . k." vŭzvèsti: vozvesti AK | „dies" < S: „deswegen" K | 18 „Ausgänge" ischody: schody SK wie S S. 36, 16 | „welche" jaze: „wie" jakože A, in K „welche" nach „sahst" | 19 „und" i: si S | 20 „Vergeltung" vŭzdanie: „Enthaltsamkeit" vzderžanie A | „Ausgang" ischod: „Eingang" vchod AK: „Abstieg" schod S | 23 „aber — Heiden" < S | „mit Schmähungen" s ponošenii | 25 „Starker" < S.

wieviel Zeit ist eine Stunde des Äons? Und er sprach: Zwölf Jahre habe ich gesetzt („bestimmt“) dieses gottlosen Äons zu herrschen unter den Heiden und in deinem Samen; und bis an das Ende der Zeiten wird sein, soviel du sahst; und berechne und erkenne und schaue in dem Bild. — Ich schaute und sah einen Mann ausgehend von der linken Seite der Heiden; und es gingen aus Männer und Frauen und Kinder von der Seite der Heiden, viele Scharen, und beteten ihn an. Und während ich noch schaute gingen aus von der rechten Seite, und einige schmähten jenen Mann, einige aber schlugen ihn, andere aber beteten ihn an. Und ich sah, bis (?) dass ihn diese anbeteten, und Azazel lief und betete an, und geküsst habend sein Angesicht [und] wandte er sich und stand hinter ihm. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Wer ist der geschmähte und geschlagene Mann, von den Heiden mit Azazel angebetet? Und er antwortete und sprach: Höre, Abraham, der Mann, welchen du geschmäht und geschlagen sahst und (S. 75) wieder angebetet, das ist die Nachlassung von den Heiden dem aus dir werdenden Volk in den letzten Tagen, in dieser zwölften Stunde des Äons der Gottlosigkeit. In dem zwölften Jahr aber meines Äons des Endes stelle ich auf diesen Mann von deinem Geschlecht, welchen (S. 52) du sahst aus meinem Volk, diesem werden alle nachahmen und hinzugezählt werden wie von mir gerufen, die sich Ändernden in ihren Ratschlüssen. Und die du sahst von der linken Seite des Bildes ausgegangen und ihn angebetet habend, das (scil. „heisst“): es werden von den Heiden viele

3 Vgl. Luc. 21, 24. — 10 Jes. 53, 3.

2 „dieses“ < A | 4 schwerlich „wie viel bis a. d. E. d. Z. sein wird, siehe“ | 5 „und“ vor „schaue“ < A K | 6 „sch.“ < S | 7 „und“ + K | 8 „vieler Heiden“ A, aber „viele Sch.“ < A | 9 „Und“ < S | 10 „die von der r. S.“ K | „und“ < A | 11 „jenen“: „den“ A | „aber“ < A | „und andere“ K | „aber“ < A | 12 „Und“ < S | „bis“ (?) dass“ daže | 14 „und küsste ihn in sein Angesicht“ K | 19 „d. Nachlassung“ oslaba (ἄνεσις) | 21 „d. Äons — aber“ < A | 24 „nachahmen“ „gleich werden“ upodobjatsja | 25 „hinzug. w.“ priðtjat (sja): „zähle hinzu“ pričti Codd. | „d. s. Ändernden“ preměnjajuštasja mit K: „d. Vorübergehenden“ preminujustesja SA | 26 „in meinen Ratschl.“? | „Und“ < K.

auf ihn hoffen, und welche du sahst von deinem Samen auf der rechten Seite, die einen schmähend und schlagend, die andern ihn anbetend, und viele von ihnen werden sich an ihm ärgern. Er aber erprobt (s. u. P) die, welche ihn angebetet haben von deinem (S. 664) Samen in jener zwölften Stunde des Endes zur Verkürzung („zum Abbrechen“) des Äons der Gottlosigkeit. Bevor dass anfängt zu wachsen der Äon der Gerechten, kommt mein Gericht über die ruchlosen Heiden durch das mir ausgesonderte Volk deines Samens. In jenen Tagen werde ich über alle Kreatur der Erde zehn Plagen führen durch Übel und Krankheit (Trübsal) und Seufzen des Kummers ihrer Seele. Soviel führe ich über die auf ihr seienden Geschlechter der Menschen wegen des Erzürnens und der Verderbnis ihrer Kreatur, womit sie mich erzürnen. Und alsdann werden gerechte Männer aus deinem Samen übriggelassen werden in der Zahl durch mich bewahrt, eilend in der Herrlichkeit meines Namens zu dem ihnen zuvor bereiteten Ort, welchen du sahst verwüstet in dem Bild, und sie werden lebend („wohnend“) gefestigt werden durch Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit in dem Äon der Gerechten und über mich werden sie sich freuen immerdar, und sie werden verderben, die sie verderbt haben, und werden schmähen, die sie geschmäht haben, und den sie Lästernden werden sie in ihr Angesicht, von mir gehöhnt, speien (S. 76), wenn jene voll Freude mich schauen werden, sich freuend mit meinem Volk und aufnehmend die sich zu mir in Bekehrung (S. 53) Bekehrenden.

---

1 Jes. 11, 10. Matth. 12, 21. Röm. 15, 12. — 3 Jes. 52, 14 (Matth. 11, 6). — 4 1 Thess. 4, 17. Apoc. 3, 10. — 6 Matth. 24, 22. — 16 Apoc. 7, 3. 4. 12, 6.

3 „und — ärgern“ wörtlich in der kommentierten Paläa S. 127 | „v. ihnen“ SK: „von jenem Volk“ A | 4 „erprobt“ „versucht“ iskusit: mit P ist vielmehr zu lesen „erhöht“ vŭsneset | 5 „an j. Ende d. zw. St.“ S | 7 „anfängt — Bekehrenden“ Z. 28 fast ganz so in P | 9 „durch — Volk“ < P | „mir“ < A | 17 „zu der Herrl.“ AK | < „u. . . leb. u.“ < A | 20 „und“ vor „Wahrh.“ + K | 21 „und“ vor „über“ < S | 22 „und“ < A | 24 „und — speien“: „durch Lästerung ihrer; es werden die (scil. jetzt) in ihr Ang. Speienden von mir verhöhnt werden“ übers. Masing | „und“ < S | „ihr . . von“ ich ot: chvo tŭ S | 27 „u. ich nehme auf“ P | „und die sich“ A | „in Bekehrung“ < S.

Siehe, Abraham, wieviel du gesehen hast, und höre, wieviel du gehört hast, und erkenne, wieviel du erkannt hast. „Gehe hin“ zu meinem Erbteil, und siehe ich bin mit dir in Ewigkeit.

XXX. Und während er noch redete, ward ich auf der Erde gefunden. Und ich sprach: Vorweltlicher, Starker! Schon bin ich nicht in der Herrlichkeit, in welcher ich droben war, und soviel in meinem Herzen zu erkennen begehrte meine Seele, bin ich nicht erkennend. — Und er sprach zu mir: Das in deinem Herzen Begehrte sage ich dir, weil du gesucht hast zu sehen die zehn Plagen, welche ich über die Heiden bereitet habe und zuvor bereitet habe bei dem Vorübergehen der zwölften Stunde auf der Erde. Höre, soviel ich dir bekenne, so wird es sein: die erste Trübsal von grosser Not; die zweite Feuersbrünste der Städte; die dritte Verderben, Pestilenz der Tiere; die vierte Hunger der ganzen Welt, ihres Geschlechts; die fünfte durch Verstörung unter ihren Herrschern, des Erdbebens und des Schwertes Verderben; die sechste des Hagels und des Schnees Vermehrung; die siebente die wilden Tiere werden ihr Grab sein; die achte Hunger und Pestilenz wird ihren Untergang wandeln; die neunte Strafe des Schwertes und Flucht in Kummer; die zehnte Lärm der Stimmen und Erdbeben zur Zerstörung.

XXXI. Und alsdann werde ich posaunen aus dem Aër, und werde meinen Auserwählten senden (S. 665), habend in ihm aller meiner Kraft Ein Mass, und dieser wird herbeirufen mein verhöhntes Volk von den Nationen, und ich verbrenne

2 Gen. 15, 15. — 28 Vgl. z. B. Jes. 60, 14. — Matth 24, 31.

1 „und“ + S | „höre“ < S | 2 „und“ + S | „erkenne“ < A | „wie — hast“ < S | 3 „siehe“ < K | 8 „beg. m. S.“: „in dem Begehren meiner Seele“ S | 9 „erkennend“ razumèja: „erkannte wie ich“ razumè jako az A | 10 „deinem“: „meinem“ A K | 11 „w. — hast“: „du hast gesagt“ A | „Plagen“ vredy: „Glauben“ vèry A K | 14 „Siehe nun d. erste Tr.“ K | 15 „grosse Feuersbr.“ A | 16 „gross. Verderben“ A | 17 „Hunger“ glad: „Verderben“ gibel K | 18 „unter ihren Herrschern“ vldkach ich: vldkaich S: „ihren“ < A | „d. Verst.“ oreniem: „Tötung“ izoreniem K | 21 „w... wandeln“ prèmenit: plenit K | 22 „und“ < A | 23 „und Stimmen“ S | 28 „v. den Nat. der Nationen“ A | „und“ < S.

mit Feuer die, welche sie geschmäht und welche unter ihnen geherrscht haben in < diesem > Äon. Und ich gebe die, welche mich mit Spott bedeckt haben auch der Verhöhnung des kommenden Äons, weil ich sie bereitet habe zur Speise dem Feuer des Hades und zu unaufhörlichem Umherfliegen über dem Aër in der Unterwelt unter der Erde, angefüllt den Leib mit Würmern (S. 77). Denn es werden an ihnen schauen die Gerechtigkeit des Schöpfers die, welche meinen Willen erwählt haben, und die, welche offen bewahrt haben meine Gebote, [und] werden sich freuen frohlockend über den Untergang der Männer, welche mich verlassen haben und gegangen sind folgend den Götzen und folgend ihren Mordthaten. Denn sie werden sein verwesend in dem Leibe des bösen Wurms Azazels und verbrannt mit dem Feuer der Zunge Azazels; weil ich harrte, dass sie zu mir kämen und nicht liebten und priesen den Fremden und anhingen dem, welchem sie nicht zugeteilt waren, aber den mächtigen Herrn haben sie verlassen.

XXXII. Deshalb höre, Abraham, und siehe, siehe dein siebentes Geschlecht geht mit dir, und sie gehen hinweg in „ein fremdes Land, und sie werden sie zu Knechten machen und ihnen Übles thun“, wie Eine Stunde des Äons der Gottlosigkeit, „aber der Nation, welcher sie werden zu Knechten werden, bin ich der Richter“.

7 Jes. 66, 24. — 12 Vgl. Ezech. 20, 16. Jer. 7, 9. — 20 Gen. 15, 13. — 22 Gen. 15, 14.

1 „Feuer“: „ihnen“ A K | „und“ + A | 5 „und“ < A | 6 „d. Erde“: es endet S | 9 „und“ < A | 10 „deine“ A | 11 „w. mich verl. haben“ ostavšich mja: „w. verlassen worden“ ostavšichsja A K | 14 „bösen“ „arglistigen“ lukavago | 15 „Zunge“ jazyka: vielleicht wie sonst hier stets „Nation“ | 17 „mächtigen“: „in Bezug auf sie“ ja + A.

III.

Die Apokalypse Abrahams zerfällt sichtlich in zwei Teile: Kap. 1—8 und Kap. 9 bis zum Schluss, wenn schon diese Teile nicht ohne Beziehung zu einander sind, vgl. Kap. 25 und 26. Die erste, kleinere, Hälfte — auf welche sich R beschränkt —

trägt ebenso haggadischen Charakter, wie die zweite apokalyptischen.

Was nun die haggadische Hälfte anlangt, so sind Beziehungen zu der sonst bekannten Legende über Abraham zu erwarten, und erwächst dem entsprechend die Aufgabe, denselben nachzugehen. Sie führt zu dem Ergebnis, dass sich jene Erwartung zwar bestätigt, andererseits aber gerade die vorliegende Gestalt der Legende eine der haggadischen Litteratur fremde ist. Eine Übersicht über das, was die jüdische und christliche resp. auch die mohamedanische Überlieferung über Abraham und die Götzen zu erzählen weiss, wird dies belegen.

In seinem Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti (2. Aufl., Hamburg 1722), einem jener Werke staunenswerter Arbeitskraft und Fleisses, durch die er sich in der Wissenschaft ein bleibendes Gedächtnis gesichert, hat Joh. Alb. Fabricius auch den legendarischen Stoff über Abraham zusammengetragen S. 335—428. (In Betracht kommen hier speziell S. 336—341. 344—349. 350—356. 369—378. 398—403. 422 f. 427 f.) Herder aber verstand es („Dichtungen aus der morgenländischen Sage" [Werke. Zur schönen Litteratur und Kunst. Bd. IX, Tübingen 1807] S. 40), auch die Sage von „Abrahams Kindheit" nach ihrer dichterischen Schönheit dem Verständnis wieder nahe zu bringen. Dies auch Hammers Ziel in „Rosenöl" I, 45 ff. (Stuttg. u. Tüb. 1813). — Abr. Geiger, Was hat Mohamed aus dem Judentum aufgenommen? (Bonn 1833) hat S. 122 ff. auf die im Koran verwerteten Abrahamsagen aufmerksam gemacht. Ebenso G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, Frankf. 1845, S. 68 ff. Durch Dillmanns Übersetzung des Buches der Jubiläen in Ewalds Jahrbüchern der Wissenschaft (Bd. 3, Göttingen 1851) S. 2 ff. ist die in dieser Schrift niedergelegte Haggada zur Genesis erschlossen worden, während dagegen die zuerst von Ceriani als Parva Genesis herausgegebenen lateinischen Bruchstücke dieses Buches noch nicht die Berufungsgeschichte Abrahams und vielleicht deshalb nichts der Legende unserer Apokalypse Entsprechendes enthalten (vgl. H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis, Leipzig 1874, S. 10 ff. [Die Worte S. 10 et invocavit (Abram) in nomine

domini: Tu es deus excelsus, deus meus in saecula saeculorum bekunden schwerlich einen Zusammenhang]). Drachs Übersetzung des Buches Hajaschar in Mignes Dictionnaire des Apocryphes Bd. II (Troisième Encyclopédie théologique. Tome 24, Paris 1858), über welche als wissenschaftliche Leistung ich kein Urteil habe, bietet Sp. 1103 ff. auch in dankenswerter Weise dar, was dieses Buch an Abraham betreffenden Legenden umfasst. Sehr verdienstvoll ist B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage (Lebensgemälde biblischer Personen nach Auffassung der jüdischen Sage. Leben Abrahams. Leipzig 1859), wovon die beiden (resp. drei) ersten Abschnitte S. 1—19 (resp. —22) hier in Betracht kommen. Auch in J. Hamburgers „Realencyklopädie für Bibel und Talmud“ I (Breslau 1870) sind diese Sagen über Abraham recht fleissig zusammengestellt. H. Rönsch a. a. O. hat über die Verwertung des Buches der Jubiläen in der Kirche zu orientieren gesucht: dabei ergab sich auch ein Einblick in die Geschichte der Abrahamlegende; u. A. hat S. 389 für ihn Jellinek aus seinem Sammelwerk Bet ha Midrasch (Leipzig 1855) Bd. II S. 118 f. Legendarisches über Abraham übersetzt. Solches bietet auch Wünsches Bibliotheca Rabbinica, besonders „Der Midrasch Bereschit rabba das ist die haggadische Auslegung der Genesis“ zum erstenmale ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche, Leipzig 1881, S. 172 ff.

Diese der Abrahamlegende zugewandte Forschung — über welche in absoluter Vollständigkeit zu orientieren meine Aufgabe nicht sein kann — hat gezeigt, wie sehr sich die Sage mit Abrahams Bruch mit dem Götzendienst beschäftigt hat. Schon Philo, De Abrahamo § 15 erzählt beeinflusst von dieser Legende, nachdem er von den Chaldäern berichtet, dass sie aus ihren astronomischen Studien den Glauben geschöpft hätten, die Welt sei Gott (*τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεόν, . . τὸ γενόμενον ἐφομοιώσαντες τῷ πεποιηκότι*), auch Abraham sei in diesem Irrtum befangen gewesen, alsdann aber habe er wie aus tiefem Schlaf erwachend den Lenker des Alls erkannt (*κατεῖδεν . . τοῦ κόσμου τινὰ ἡνιόχον καὶ κυβερνήτην ἐφεστῶτα*); zur Befestigung dieser Erkenntnis sei ihm die göttliche Offenbarung geworden, nach Charran auszuwandern: jetzt habe sich

ihm der Gott offenbart, welcher ihm zuvor nicht erschienen als er noch mit den Chaldäern den Lauf der Sterne beobachtet habe. — Nicht minder wie Philo bekundet Josephus ein Wissen um die Legende, die sich um Abrahams Abkehr von dem Dienst der Götter gesponnen. Abraham habe als Erster Gott den Einen Schöpfer des Alls bekannt. Das Wirken anderer Götter habe er den Erscheinungen an Erde und Meer, Sonne, Mond und Gestirnen verglichen, die selbst durchaus von Gott regiert werden (Antiqu. Bd I § 155 S. 32, 13 ff. ed. Naber, Leipzig 1888: *πρῶτος οὖν τολμᾷ θεὸν ἀποφήνασθαι δημιουργὸν τῶν ὅλων ἕνα· τῶν δὲ λοιπῶν εἰ καί τι πρὸς εὐδαιμονίαν συντελεῖ, κατὰ προσταγὴν τὴν τούτου παρέχειν ἕκαστον καὶ οὐ κατ'οἰκείαν ἰσχύν.* (§ 156) *εἴκαζε δὲ ταῦτα τοῖς τῆς γῆς καὶ θαλάττης παθήμασι, τοῖς τε περὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πᾶσι τοῖς κατ' οὐρανὸν συμβαίνουσι. . . μηδ' ὅσα πρὸς τὸ χρησιμώτερον ἡμῖν συνεργοῦσι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξουσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ κελεύοντος ἰσχὺν ὑπουργεῖν*). Recht verständlich freilich werden diese Andeutungen des Josephus erst durch die schon bestimmteren Angaben des Jubiläenbuches, welches wohl mit Philo gleichzeitig sein dürfte (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes Bd. II S. 680). Hier (Dillmann a. a. O. S. 2) heisst es: „Und das Kind (Abraham) fing an die Sündhaftigkeit der Erde einzusehen, wie sie zur Sünde verführt wurden durch die Schnitzbilder und das Unreine. . . Und da er zwei Jahrwochen alt war, sonderte er sich ab von seinem Vater, dass er die Götzen nicht mit ihm anbetete. Und er begann zu beten zu dem Schöpfer aller Dinge, dass er ihn errette von der Verführung der Menschenkinder, und dass sein Erbteil, nachdem er rechtschaffen gewesen, nicht falle in Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit.“ (S. 3) „Und es . . sagte Abram zu seinem Vater Tharah, indem er sprach: Vater, mein Vater! Und er sagte: Siehe hier bin ich, mein Sohn! Und er sagte: Was für eine Hilfe und Vergnügen haben wir von allen den Götzen, dass du sie anbetest? Denn es ist gar kein Geist in ihnen . . Verehret den Gott des Himmels, welcher Regen und Tau auf die Erde herabfallen lässt, und alles auf der Erde macht, und alles geschaffen hat durch sein Wort, und alles Leben vor seinem Angesicht! Warum verehret ihr die, die keinen Geist haben? denn sie sind etwas Gemachtes, und auf

euren Schultern tragt ihr sie, und ihr habt keine Hilfe von ihnen, sondern eine grosse Schmach sind sie für die, welche sie zur Verführung des Herzens machen und sie verehren. . . Und sein Vater sagte zu ihm: Auch ich weiss es, mein Sohn. Und . . im vierten Jahr der vierten Woche stand Abram auf bei Nacht und verbrannte das Haus der Götzen und alles was darin war, ohne dass die Leute etwas davon wussten. Und sie standen auf bei Nacht und wollten ihre Götzen aus dem Feuer retten. Und Abram eilte herbei, sie zu retten, da schlug die Flamme über ihm zusammen und er verbrannte im Feuer und starb in Ur in Chaldäa vor seinem Vater Tharah." S. 4 wird noch erzählt, wie Abraham im 5. Jahr der sechsten Woche die Sterne beobachtend gesprochen habe: „Alle Zeichen der Sterne und die Zeichen der Sonne und des Mondes sind durch die Hand des Herrn. Warum soll ich sie ausforschen. . . Und er betete . . und sprach: Mein Gott, mein Gott, du höchster Gott, du allein bist mein Gott, und du hast alles geschaffen und deiner Hände Werk ist alles; und dich, deine Gottheit habe ich erwählt."

Diese Legende, offenbar schon älter als das Jubiläenbuch, kehrt nun wieder auf jüdischem, wie auf christlichem, resp. auch auf mohamedanischem Boden. In ausführlicher Gestalt bietet sie der „Midrasch Bereschit rabba" zu Gen. 11, 28. (Wünsche a. a. O. S. 172 f. Auch bei Geiger S. 123 ff.) „Nach R. Chija bar R. Idi von Joppe war Therach ein Götzendiener. Als er einmal ausging („verreiste" Geiger) und den Abraham als Verkäufer an seiner statt zurückliess, kam ein Mann und wollte sich ein Götzenbild kaufen. Da sprach Abraham zu ihm: Mensch, wie alt bist du? Er antwortete 50 bis 60 Jahr. Wehe dem Mann, rief Abraham aus, der 60 Jahre alt ist und ein Bild anbeten will, das nur einen Tag alt ist. Der Käufer schämte sich und ging seines Wegs. Ein andermal kam ein Weib und trug in ihrer Hand eine Schüssel mit feinem Mehl („Semmel" Geiger) und sprach zu Abraham: Geh und bringe es den Götzen als Opfer dar! Abraham nahm einen Stock, zerschlug alle Götzenbilder und legte dann den Stock in die Hand des grössten Götzen. Als der Vater wieder zurückkam, fragte er: Wer hat das alles gethan? Was soll ich es dir ver-

leugnen, antwortete Abraham, es kam ein Weib, brachte eine grosse Schüssel mit feinem Mehl und sprach zu mir: Bringe es den Götzen als Opfer dar. Das that ich, und da entstand ein Streit unter den Götzen, ein jeder sprach: Ich esse zuerst, bis endlich dieser Grosse aufstand, den Stock nahm und sie zerschlug. Was spottest du meiner? sprach der Vater. Hören nicht deine Ohren, entgegnete Abraham, was dein Mund spricht? Da nahm Therach den Abraham und überlieferte ihn dem Nimrod. Dieser sprach zu ihm: Wir wollen das Feuer anbeten! Darauf entgegnete Abraham: Das kommt eher dem Wasser zu, welches das Feuer löscht. Nimrod sprach: So wollen wir das Wasser anbeten! — Nein, das kommt eher der Wolke zu, die das Wasser trägt. — Gut, so beten wir die Wolke an. — Nein, diese Ehre gebührt dem Winde, welcher die Wolke zerstreut. — So wollen wir den Wind anbeten! — Nein, das gebührt eher dem Geist. — Recht, wir wollen den Geist anbeten. — Nein, das gebührt eher dem Menschensohn, welcher den Geist trägt. — Wenn du mich nur mit Worten abfertigst, sprach endlich Nimrod, (so wisse,) ich bete nur das Feuer an. Ich werde dich ins Feuer werfen, und es mag dich der Gott, den du anbetest, aus ihm erretten.“ Haran, zweifelnd dabeistehend, will erst nach dem Sieg des einen sich entscheiden. „Als hierauf Abraham in den Glutofen hinabstieg, um von den Flammen verzehrt zu werden, aber gerettet wurde, fragte man den Therach (l. „Haran“): Wem schliesst du dich nun an? Er antwortete: dem Abraham. Da nahm man ihn und warf ihn ins Feuer und sein Inneres ging in Flammen auf und er starb vor dem Angesichte seines Vaters.“ (Vgl. auch S. 174 zu Gen. 12, 1 nach R. Jizchak: „So sprach auch unser Vater Abraham: Vielleicht ist diese Welt ohne Leiter? Da blickte Gott auf ihn herab und sprach zu ihm: Ich bin der Herr der Welt“.) Diese Schilderung des Verhörs vor Nimrod ist auch von Herder S. 41 f. wiedergegeben. Ebenso S. 40 die Schilderung des Erwachens Abrahams zur Erkenntnis des Gottes, der alles erschaffen. Insbesondere die Legende im Buch Hajaschar (Migne, Dict. des apocr. II S. 1103 ff., auszugsweise Beer S. 1 f.) berichtet eingehend hiervon. Nach dieser Legende war Tharah sehr angesehen am Hofe Nimrods. Als ihm sein Weib Abram gebar, sahen die

Magier, von einem Gastmahl bei Tharah zurückkehrend, einen wunderbaren Stern, der in schnellem Lauf dahin eilend vier Sterne nach den vier Himmelsgegenden zu verschlang. Dies schien ihnen die wunderbare Ausdehnung der Herrschaft des neugeborenen Kindes und seiner Nachkommenschaft anzukündigen. Sie machen daher dem König hiervon Mitteilung, und jener fordert von Tharah die Auslieferung des Kindes, zu welcher sich Tharah wenigstens scheinbar durch Übergebung des Kindes einer Sklavin verstehen muss, während er Abraham mit Mutter und Amme in einer Höhle verborgen hält. — Als Abraham zum erstenmal die Sonne mit ihrem Glanze erblickt (Migne a. a. O. Sp. 1106, Beer S. 3, vgl. Herder S. 40, Rosenöl S. 46 f.), habe er sie für den höchsten Gott gehalten und angebetet. Am Abend aber verschwand die Sonne, und er erkannte, dass sie nicht der sei, welcher den Himmel, die Erde und den Menschen geschaffen. Dann ging der Mond auf mit den Sternen. Da hielt Abraham diesen für den Schöpfer des Alls und die Sterne für seine Diener. Und „er verehrte die Nacht hindurch den Mond und rief ihn an". Aber des morgens kehrte die Sonne wieder zurück, und Abraham erkannte, dass die Gestirne Gott nicht sind, sondern Diener des Herrn, der alles erschaffen, und diesem diente fortan Abraham alle Tage seines Lebens. In seines Vaters Haus dagegen fand Abraham bei seiner Rückkehr dorthin Götzen vor (Migne Sp. 1111 ff., Beer S. 11 f.). Als er seinen Vater bat ihm den Gott zu zeigen, der alles geschaffen, führte ihn dieser in sein Heiligtum, wo zwölf grosse Götzen neben nicht wenigen kleinen aufgestellt waren, und fiel vor ihnen nieder. Abraham aber lässt nun von seiner Mutter ein Zicklein zur Speise für die Götzen zubereiten und setzt es diesen vor. Als sie nicht zulangen, spricht Abraham: Vielleicht ist dies nicht nach eurem Geschmack oder zu wenig; morgen wolle er ihnen Besseres vorsetzen. Drei der besten Ziegen, aufs schmackhafteste zubereitet, werden ihnen am anderen Tage gebracht, aber wieder bleiben sie unbeweglich. Da ergreift den Abraham der Geist Gottes und mit einer Axt zerschlägt er die Götzenbilder bis auf den grössten Götzen. Durch den Lärm herbeigerufen, ist Tharah über die Zerstörung seiner Götter äusserst erzürnt, und will nicht glauben, dass jener

grösste Götze die anderen erschlagen habe. Abraham hält ihm daher die Thorheit seines Verhaltens vor, zerschlägt auch den letzten Götzen und entflieht. Aber von seinem Vater bei Nimrod verklagt und diesem vergeblich die Thorheit des Götzendienstes darthuend, wird er eingekerkert und hernach in einen drei Tage hindurch ununterbrochen geheizten feurigen Ofen geworfen, ebenso sein Bruder Haran; während aber diesen die Flammen verzehrten, blieb Abraham unversehrt.[1])

Alle weiteren Gestaltungen der jüdischen Legende hier zu verfolgen, wäre zwecklos; vgl. über sie Beer a. a. O. Aber darauf ist hinzuweisen, dass sie im Koran häufig wiederkehrt.[2])

---

1) Auch der von Jellinek für Rönsch a. a. O. S. 389 übersetzte Midrasch bietet jene Schilderung dar, wie Abraham aus der Höhle hervortretend, zunächst die Sonne, dann Mond und Sterne als Gott verehrt, bis ihn ihr zeitweiliges Verdunkeln von ihrer Ohnmacht überzeugt. „Darnach sagte er: Alle diese besitzen nicht die Macht; ein Herr ist über ihnen, den will ich anbeten, vor dem will ich mich beugen. Er ging darauf zu seinem Vater und sagte: Mein Vater, wer hat Himmel und Erde und die Menschheit geschaffen? Sein Vater erwiderte: Mein Gott hat Himmel, Erde und dieses alles geschaffen. Und Abraham sagte zu ihm: Zeige mir deine Götter, ob in ihnen auch Kraft sei, alles dies zu erschaffen. Da brachte er ihm sogleich seine Hausgötzen und zeigte sie ihm als Götter . . Später ergriff ihn der Geist Gottes und er rief aus: Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht. Und alsbald nahm er Feuer und verbrannte sie. Zu Nimrod aber (der ihn darüber zur Rede stellte) sprach Abraham: Als ich aus meiner Höhle herausging, sah ich, wie die Sonne im Osten auf- und im Westen unterging, bewirke dass sie im Westen auf- und im Osten untergehe, so will ich dich anbeten . . . Und ohne Verzug warf man ihn in einen Kalkofen. Jedoch Gott erbarmte sich dazumal seiner und rettete ihn."

2) So wird Sure 21 (S. 272 f. der Übersetzung Ullmanns) erzählt, Abraham habe zu seinem Vater und dessen Volke gesagt: „Was für Bilder sind das, die ihr so eifrig verehret? . . Euer Herr ist der Herr des Himmels und der Erde; er ist es, der sie geschaffen . . .' Darauf zerschlug er die Götzen in Stücke, mit Ausnahme des Grössten, damit sie die Schuld auf diesen schieben möchten. Sie fragten: Wer hat das unseren Göttern angethan?" und vermuten, dass es Abraham sei. Dieser „aber erwiderte: Ich nicht, sondern der Grösste von ihnen hat es gethan. Fragt sie nur selbst, wenn sie nur sprechen können." Vorübergehend dadurch belehrt, verfallen sie doch wieder in ihren Aberglauben, und als Araham sie darüber tadelt, dass sie „Wesen anbeten, die weder nützen noch schaden können", sprechen sie: „Verbrennt ihn." „Wir aber sagten: Werde kalt,

Dass auf christlichem Boden die älteste Verwertung der Legende in den pseudoclementinischen Recognitionen begegnet (I Kap. 32 f. S. 20 ed. Gersdorf [Bibl. patr. latin. selecta I, Lpz. 1878]), kann nicht überraschen. Nur zum Teil erinnert es an Philo und Josephus, wenn es in den Recognitionen heisst: Ab initio . . cum arte esset astrologus, ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem eiusque providentia intellexit cuncta moderari. unde et angelus adsistens ei per visionem plenius eum de his quae sentire coepit edocuit. sed et quid generi eius ac posteritati debereturque ostendit et non tam eis danda haec loca quam reddenda promisit. Nicht deutlich erscheint dabei, was älterer Überlieferung entstammt und was aus den Anschauungen des Verfassers eingetragen ist, wenn Kap. 33 fortgefahren wird: igitur Abraham cum rerum caussas desideraret agnoscere idque secum intenta mente pervolveret, apparuit ei verus propheta, qui solus omnium corda et propositum novit et omnia ei quae desiderabat aperuit: divinitatis

o Feuer, und diene dem Abraham zur Erhaltung." — Ebenso heisst es Sure 37 S. 386: „Er (Abraham) sagte einst zu seinem Vater und zu seinem Volk: Was betet ihr denn an? Wollt ihr wohl falschen Göttern den Vorzug geben vor dem wahren Gott? Was denkt ihr denn wohl von dem Herrn des Weltalls? . . Darauf ging er heimlich zu ihren Götzen und fragte sie: Warum esset ihr nicht von der euch vorgesetzten Speise? Warum sprecht ihr nicht? Und er fiel über sie her und zerschlug sie mit seiner rechten Hand. Das Volk aber kam eilends auf ihn zugelaufen, und er fragte es: Betet ihr die an, die ihr selbst geschnitzt habt? Wahrlich, Gott ist es, der euch und die Götter, welche ihr euch gemacht habt, geschaffen hat. Darauf sagten sie: Errichtet einen Scheiterhaufen für ihn und werfet ihn in das Feuer . . . Und Abraham sagte: Ich wende mich zu meinem Herrn, der mich leiten wird." — Dieselbe Abmahnung Abrahams vom Götzendienst wiederholt sich Sure 26 (S. 312): „Können sie euch irgendwie nützen oder schaden? . . Nur der Herr des Weltalls . ., der mich geschaffen und mich leitet, der mich speiset und tränkt und der, wenn ich krank werde, mich wieder heilet." Nicht anders Sure 29 (S. 338 f): „Die Antwort seines Volkes aber war keine andere, als dass sie sagten: Tötet ihn oder verbrennet ihn! Gott aber errettete ihn aus dem Feuer." Vgl. Sure 60 (S. 482) und Sure 43 (S. 422): „Erinnere dich auch des Abraham, wie er zu seinem Vater und seinem Volke sagte: Ich halte mich rein von euerem Götzendienst; ich verehre nur den, der mich geschaffen hat und der mich richtig leitet." Abraham, „kein Götzendiener" (Sure 3 S. 41. 43), habe zu seinem Vater Asar gesprochen (Sure 6 S. 100):

scientiam docuit, mundi originem finemque pariter indicavit, animae immortalitatem ac vivendi instituta quibus deo placeretur ostendit, resurrecturos quoque mortuos ac iudicium futurum bonorum remunerationem malorum poenas, iusto cuncta moderando iudicio declaravit, omnibusque rite ac sufficienter edoctis ad sedes rursus invisibiles secessit.[1]) — Bestimmter blicken auf die oben mitgeteilte jüdische Legende die Worte bei Philastrius zurück, haer. 147 (143) S. 163 ed. Öhler: Et Abraham beatissimus frangens idola iustificatus est. Der Götzenfabrikation des Tharah gedenkt u. a. Procopius in der Genesiscatene (Migne PG 87a, Sp. 316 f.): *ὡς δὲ φασί τινες Θάρα πρῶτος ἐξεῦρεν ἀνδριαντοπλαστίαν ἀπὸ πηλοῦ καὶ κεραμεικῆς ἐπιστήμης.* Gregorius Barhebraeus bringt die Erzählung von dem Verbrennen des Götzentempels und Mitverbrennen Harans (vgl. Fabricius I, 422 f.). — Im Anschluss an jene jüdische Legende acceptiert Georgius Syncellus, im beginnenden neunten Jahrhundert, die Deutung von Gen. 11, 32,

„Nimmst du wohl zum Gotte Götzenbilder an?" „Darauf zeigten wir dem Abraham das Reich des Himmels und der Erde, damit er zu denen gehöre, die fest in ihrem Glauben sind. Als die Dunkelheit der Nacht ihn beschattete, sah er einen Stern, und er sprach: Das ist mein Herr. Als dieser aber unterging, sagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht. Und als er den Mond aufgehen sah, da sagte er: Wahrlich, das ist mein Herr. Als aber auch dieser unterging, da sagte er: Wenn mein Herr mich nicht leitet, bin ich wie dies irrende Volk. Als er nun sah die Sonne aufgehen, da sagte er: Siehe, dies ist mein Gott, denn das ist das grösste Wesen. Als aber auch die Sonne unterging, da sagte er: O mein Volk, ich nehme keinen Anteil mehr an eurem Götzendienst, ich wende mein Angesicht zu dem, der Himmel und Erde geschaffen. .. Sein Volk wollte mit ihm streiten, er aber sagte: Was wollt ihr über Gott mit mir streiten? Er hat mich bereits auf den rechten Weg geleitet .., er ist der Allwissende." Das Gleiche wird Sure 19 (S. 254) erzählt: „Er sagte einst zu seinem Vater: Warum, o mein Vater, betest du Wesen an, die weder hören noch sehen und dir durchaus nichts nützen können?" u. s. w. — Für weitere mohammedanische Legenden sind Barthol. Herbelot, Orientalische Bibliothek I s. v. Abraham, J. von Hammer, Rosenöl I, 45 ff. und Weil a. a. O. S. 68 ff. zu vergleichen.

1) Mit Kap. 7 der Apokalypse trifft die Apologie des Aristides 4—6 S. 336 ff. ed. Seeberg (Zahn, Forschungen V) vielfach zusammen. — Clemens Alex. Str. V, 1, 8. III S. 8 ed. Dind. spricht auch von Abrahams Übergang zum Monotheismus.

dass nicht nach dem leiblichen, sondern nach dem geistlichen Tod Tharahs, welchem dieser durch seine Idololatrie und Götzenfabrikation anheimgefallen, dem Abraham die göttliche Offenbarung geworden sei. Er stimmt unter ausdrücklicher Berufung auf die Legende I S. 176, 18 ff. ed. Dindorf (Bonn 1829) denen bei, welche in Bezug auf Tharah urteilen *τὸν ψυχικὸν θάνατον . . τεθνάναι πρὸ τοῦ φυσικοῦ, διὰ τὸ πρὸς εἰδωλολατρείαν κεχηκέναι καὶ αισχροκερδίαν, εἰδωλοποιὸν ὄντα, καὶ μὴ συμπορεύεσθαι τῷ Ἀβραάμ.* Ebenso S. 178, 2 ff.: *οὐκοῦν ὀρθῶς νοηθήσεται μὴ μετὰ θάνατον τοῦ Θάρα κεχρηματίσθαι τῷ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ ἔτι ὄντι καὶ τῷ θεῷ ἀνακειμένῳ ἀποστρεφομένῳ τε τὰ τοῦ πατρὸς εἴδωλα, ὡς πολλαχοῦ ἱστορεῖται, ἃ καὶ ἐνέπρησεν ἐν νυκτὶ ὥς φασι, και συγκατεκαύθη αὐτοῖς Ἀῤῥὰν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, σβέσαι θέλων τὸ πῦρ ἐνώπιον τοῦ Θάρα ὥς φασιν. . .* (Z. 10 ff.) *ὥστε ἐκ πάντων τούτων δείκνυσθαι ἐξελθεῖν μὲν καὶ τὸν Θαρὰ καὶ τοὺς λοιπούς . .· ἐν Χαῤῥὰν δὲ ἐλθόντας . . κατοικῆσαι ἐκεῖ δι' αἰσχροκερδίαν καὶ εἰδωλομανίαν.* Dagegen habe Abraham zuerst Gott den Schöpfer des Alls verkündigt S. 183, 20. Denn (S. 184, 6) im vierzehnten Jahr seines Alters habe er diesen Gott erkannt und (nach S. 185, 9 ff. im 61. Lebensjahr) die Götzen seines Vaters zertrümmert und verbrannt, wobei Haran mitverbrannt sei. Seinen Vater aber habe er ermahnt abzulassen vom Anbeten und Anfertigen der Götzen, jedoch ohne bleibenden Erfolg. [1]) Der Synkelle hat dabei aus dem Buch der Jubiläen geschöpft. — Auf dies wird auch irgendwie zurückgehen, was nicht viel später Georgius Monachus II, 9 S. 64 f. ed. Muralt (Petersburg 1859) von Tharahs Götzendienst und Götzenbildnerei, sowie von Abrahams Gelangen zu der wahren Gotteserkenntnis erzählt. [2]) — Seine Vorgänger aber

1) S. 184, 6 *τῷ ιδ' ἔτει αὐτοῦ ὁ Ἀβραὰμ ἐπιγνοὺς τὸν τῶν ὅλων θεὸν προσεκύνει, τὰ δὲ εἴδωλα τοῦ πατρὸς συντρίψας κατέκαυσε σὺν τῷ οἴκῳ. συγκατεκαύθη δὲ αὐτοῖς καὶ Ἀῤῥὰν ὁ ἀδελφὸς Ἀβραὰμ σβέσαι τὸ πῦρ σπουδάζων. ἐνουθέτει δὲ καὶ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας καὶ εἰδωλοποιίας, ὥς φησιν ὁ Ἰώσηππος.* S. 185, 9 ff.: *τῷ ,γτογ' ἔτει τοῦ κόσμου, Ἀβραὰμ δὲ ξα', ἐνεπύρισεν Ἀβραὰμ τὰ εἴδωλα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ συγκατεκαύθη αὐτοῖς Ἀῤῥὰν θέλων σβέσαι τὸ πῦρ ἐν νυκτί. καὶ ἐξῆλθε Θάρα σὺν Ἀβραὰμ . . καὶ μεταγνοὺς ᾤκησεν ἐν Χαῤῥὰν εἰδωλομανῶν ἕως θανάτου αὐτοῦ.*

2) S. 65 *ἦν δὲ οὗτος* (Tharah) *ἀγαλματοποιος ἀπο λίθων καὶ ξύλων*

hat Georgius Cedrenus ausgeschrieben mit seinen Angaben S. 47 f. ed. Bekker (Bonn 1838), dass Abraham allein den wahren Gott erkannt und ihn angebetet und, bei andauernder Vergeblichkeit seiner Ermahnungen vom Götzendienst abzulassen, in einer Nacht den Götzentempel seines Vaters verbrannt habe, wobei seine Brüder, die Götzen retten wollend, umgekommen seien.[1] Dagegen kann Suidas, Lexikon ed. Bekker (Berlin 1854) auf Grund anderweitiger Kunde berichten, dass Abraham aus der überkommenen Beobachtung der Sterne und aus der Harmonie, Grösse und Schönheit der Welt zum Fragen nach dem Schöpfer geführt worden sei und nicht geruht

---

θεοὺς πλαστουργῶν καὶ πιπράσκων . . . ἀπέθανε γὰρ ὁ Ἀῤῥὰν ἐν τῷ ἐμπυρισμῷ, ᾧ ἐνεπύρισεν Ἀβραὰμ καῦσαι εἴδωλα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ· ἐν γὰρ τῷ εἰσελθεῖν Ἀῤῥὰν ἐξελέσθαι αὐτὰ συνεφλέχθη καὶ ἀπέθανεν . . . ὁ γὰρ Ἀβρααμ ὑπάρχων ἐτῶν ιδ' καὶ θεογνωσίας ἀξιωθεὶς ἐνουθέτει τὸν πατέρα αὐτοῦ λέγων· τί πλανᾷς τοὺς ἀνθρώπους διὰ κέρδος ἐπιζήμιον; οὐκ ἔστιν ἄλλος θεὸς εἰ μὴ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὁ καὶ πάντα τὸν κόσμον ποιήσας. οὕτως λέγεται τῆς θεογνωσίας ἀξιωθῆναι· ὁρῶν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους πάντας κτισματολατροῦντας καὶ διαφόρους θεοὺς τὰ φαινόμενα προσαγορεύοντας καὶ προσκυνοῦντας, περιήρχετο καθ' ἑκάστην ἡμέραν διαπονούμενος καὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐκζητῶν ἐκ φιλοθέου καρδίας. καὶ οὕτως βλέπων οὐρανόν, ποτὲ μὲν λαμπρόν, ποτὲ δὲ σκοτεινόν, ἔλεγεν ἐν ἑαυτῷ· οὐκ ἔστιν οὗτος θεός· ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην, τὸν μὲν ἀποκρυπτόμενον καὶ ἀμαυρούμενον πολλάκις, τὴν δὲ φθίνουσαν καὶ ἀπολήγουσαν ἔφασκεν· οὐδ' οὗτοι εἰσὶ θεοί· καὶ μέντοι τὴν τῶν ἄστρων φοράν τε καὶ κίνησιν πολυπραγμονῶν . . καὶ μήτε διὰ τούτου μήτε μὴν δι' ἄλλων τινῶν ὁρωμένων εὑρίσκων τὸν τούτων δημιουργόν, ἐδυσχέραινε σφόδρα. Sein Begehren schauend habe Gott sich ihm offenbart.

1) S. 47, 21 ff. *οὗτος μόνος τῶν ἁπανταχοῦ τὴν ἐπὶ τὰ εἴδωλα πλάνην νοσούντων, τὸν ἀληθῆ θεὸν ἐπέγνω καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων ἀνεκήρυξε.* S. 48, 4 *ὅτι τῷ κδ' ἔτει τῆς ἡλικίας αὐτοῦ ὁ Ἀβραάμ ἐπιγνοὺς τὸν τῶν ὅλων θεὸν προσεκύνει.* (Z. 10 ff.) *ἤδη δὲ ἑξηκοστὸν ἔτος ἄγων ὁ Ἀβραάμ, ὡς οὐκ ἐδόκει τὸν πατέρα πείθειν καὶ τοὺς ἄλλους οἰκείους τῆς περὶ τα εἴδωλα ἀποσχέσθαι δεισιδαιμονίας, λανθάνει νυκτὸς τῶν εἰδώλων ἐμπρήσας τὸν οἶκον· αὐτῶν δὲ ἐξαναλουμένων οἱ ἀδελφοὶ νοήσαντες ἀναπηδῶσι, βουλόμενοι ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς ἐξελέσθαι τὰ εἴδωλα· . . ὁ Ἀράμ . . ἐν μέσῳ διαφθείρεται τοῦ πυρός. καὶ θάψας αὐτὸν ὁ ἀγαλματοποιὸς πατὴρ . . μετανίσταται καὶ εἰς Χάῤῥαν . . ἔρχεται . ἔνθα ὁ Ἀβραὰμ δεκαπέντε ἔτη τῷ πατρὶ συνοικήσας ἐννοεῖ ποτὲ νυκτὸς ἐκ τῆς τῶν ἄστρων κινήσεως τοι ἐπιόντος καιροῦ κατασκέψασθαι τὴν ποιότητα . . . καὶ δὴ . . συνίησι περιττην ἅπασαν εἶναι τὴν τοιαύτην περιεργίαν· δύνασθαι γὰρ* (S. 49) *αὖθις τὸν θεόν, εἰ βούλοιτο, μετασκευάσαι προς τὸ οἰκεῖον βούλημα τὰ προεγνωσμένα.*

habe, bis dieser sich ihm offenbarte.[1]) Was er aber von Vorhaltungen erzählt, welche Abraham seinem Vater gemacht, und von der Erkenntnis des Weltschöpfers, die Abraham gewonnen, trifft fast wörtlich mit Georgius Monachus überein.[2]) Michael Glykas wiederholt das Bekannte mit geringer Veränderung (Annalen ed. Bekker, Bonn 1836, S. 246). — Beachtenswerter ist, dass auch in die sogenannte Palaia historica diese Legende Aufnahme gefunden hat. Dieselbe ist von Vassiliev, Anecdota graecobyzantina I (Moskau 1893) aus Vind. theol. graec. 247 (Lambec. 210), ergänzt aus Ottobon. 205, herausgegeben worden; ich habe dazu Vind. hist. graec. 119 (Lamb. 5), mir gütigst hierher überlassen, verglichen.[3])

---

1) S. 6b *ἀσκηθεὶς οὖν κατὰ τὸν πάτριον νόμον τὰς τῶν ἐπουρανίων ἀστέρων κινήσεις, καὶ στοχασάμενος ὡς οὐκ ἐν τούτοις ἵσταται τὸ μεγαλουργὸν τῆς φαινομένης ταυτησὶ κτίσεως, ἀλλ' ἔχει τινὰ τὸν δημιουργὸν καὶ κινοῦντα καὶ διευθύνοντα τὴν ἐναρμόνιον τῶν ἀστέρων πορείαν καὶ τοῦ κόσμου παντὸς τὴν κατάστασιν καὶ διὰ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς καλλονῆς τῶν κτισμάτων τὸν γενεσιουργὸν αὐτῶν, ὡς ἐνῆν, θεωρήσας, οὐκ ἔστη μέχρι τούτων οὐδὲ τὴν ἔφεσιν εἰς ταῦτα κατεδαπάνησεν, ἀλλὰ τῶν οὐρανίων ἀψίδων ὑπεραρθεὶς καὶ πᾶσαν διαβὰς τὴν νοητήν τε καὶ ὑπερκόσμιον σύμπηξιν οὐκ ἀπέστη τοῦ ζητουμένου, ἕως οὗ ὁ ποθούμενος ἑαυτὸν αὐτῷ ἐφανέρωσε τύποις τε καὶ μορφώμασιν καὶ οἷς ἑαυτὸν ἐμφανίζει ὁ ἀφανὴς καὶ ἀόρατος.*

2) S. 7a *ὅτι ἤρξατο ἡ εἰδωλολατρία ἀπὸ Σερουχ ἕως τῶν χρόνων Θάρα τοῦ πατρὸς Ἀβραάμ, ὃς Ἀβραὰμ ὑπάρχων ἐτῶν ιδ' καὶ θεογνωσίας ἀξιωθεὶς ἐνουθέται κτλ.* wie bei Georg. Mon., nur nach *ἐπιζήμιον* Suidas + *τουτέστι τὰ εἴδωλα*, und *οὕτως* bis *ἀξιωθῆναι* und *πάντας* nach *ἀνθρώπους* und *καὶ διαφ.* — *προσκυνοῦντας* < Suidas und liest *διήρχετο τὸ πᾶν διαπονούμενος* und *ὁρῶν* für *καὶ οὕτως βλέπων*, auch *ὁμοίως καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, πολλάκις* <, liest *ἔφησεν* und weiter *καὶ μέντοι καὶ τὴν τῶν ἀστέρων κίνησιν, ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ ἐπαιδεύετο τὴν ἀστρονομίαν, ἀπορῶν ἐδυσχέραινεν. ὤφθη δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς καὶ λέγει* (7b) *αὐτῷ Ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου. καὶ λαβὼν τὰ εἴδωλα τοῦ πατρὸς καὶ τὰ μὲν κλάσας, τα δὲ ἐμπυρίσας ἀνεχώρησε μετὰ τοῦ πατρὸς ἐκ γῆς Χαλδαίων.*

3) Hier heisst es S. 201: *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγεννήθη* (*ἄνθρωπος ὄνομα* + Ottob.) *Ἀβραὰμ καὶ ἐδόθη παρὰ τοῦ πατρὸς* (*αὐτοῦ* + O) *καὶ ἐδιδάχθη τὴν ἀστρονομίαν, ἐπεζήτει τὸν θεὸν τὸν ποιητὴν*)*οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ* + O) *τῶν ἀστέρων, ἡλίου τε καὶ σελήνης, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῦ εὑρεῖν τὴν τούτου γνῶσιν. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἦν ἀγαλματοποιός. καὶ ὁρῶν Ἀβραὰμ τοὺς θεοὺς τοῦ πατρὸς* (*αὐτοῦ* + O) *ἔλεγεν* (*ἐν* + O) *αὐτῷ· ὅτι πῶς ὁ πατήρ μου θεους οἰκοδομῶν καὶ νεουργῶν αὐτοὺς οὐ*

Die gegebene Übersicht über die Legende zeigt deutlich die Abhängigkeit des ersten Teils der Abrahamapokalypse von ihr. Dass Tharah ein Götzendiener und Verfertiger von Götzen war (Apok. Abr. Kap. 1 ff.) und wegen der Thorheit des Götzendienstes von Abraham gestraft wurde (Apok. Abr. Kap. 4. 6 f.), bildet einen feststehenden Bestandteil der ganzen Legende. Ebenso kehrt in einer ganzen Anzahl von Relationen der Legende jenes fortschreitende Erkennen dessen wieder, dass alle Erscheinungen der kreatürlichen Welt durch etwas anderes vernichtet oder abgelöst werden und daher nicht Gott sein können (Apok. Abr. Kap. 7). Die Apokalypse Abrahams scheint auch durch ihren in medias res führenden Eingang — falls uns dessen ursprüngliche Gestalt noch erhalten ist — direkt anzudeuten, dass sie aus umfangreicherem legendarischem Material schöpft.

Aber noch beachtenswerter als jene Verwandtschaft mit der sozusagen talmudischen Abrahamslegende ist doch die Selbständigkeit ihr gegenüber. Jene Erlebnisse des Abraham mit den verschiedenen Götzen seines Vaters Marumath und Barisat sind allen jenen Legenden fremd. Eine m. E. deutliche Bezugnahme auf den Inhalt unserer Apokalypse tritt doch nur in jenen Worten der Recognitionen entgegen: unde et angelus adsistens ei per visionem plenius de his quae sentire coepit edocuit. sed et quid generi eius ac posteritati . . debereturque ostendit. Aus späterer Zeit klingt, was Georgius Monachus und Suidas gemeinsam erzählen, an die Gestalt der Legende in der Apokalypse an, namentlich die Bezugnahme auf das

---

δύναταί με ἑρμηνεῦσαι τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων (*καὶ οὐκ ἦν αὐτῷ εὑρεῖν τὴν τούτων γνῶσιν* fügt Ottob. 205 hinzu). *ταῦτα συστρέφων Ἀβραὰμ ἐν τῷ νοὶ αὐτοῦ ἦν ἐν φροντίδι πολλῇ· καὶ δὴ* (*ἐν* Ottob.) *μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἀναστὰς τῷ πρωῒ ἐνέπρησεν τὸ οἴκημα ἔνθα κατέκειντο οἱ θεοὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἐνεπρήσθη τὸ οἴκημα σὺν τοῖς θεοῖς. ἀναστὰς δὲ Θάρα ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ τοῦ Λὼτ πατὴρ ἐσπούδαζε ἐξελέσθαι τοὺς θεοὺς ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ* (von *ἐσπούδ.* — *καὶ* mit Ottob.) *κατεφλέχθη καὶ αὐτὸς σὺν τοῖς θεοῖς αὐτοῦ.* Dagegen erfolgt an Abraham durch einen Engel die Aufforderung und Verheissung Gen. 12, 1 ff. *καὶ φησιν Ἀβραὰμ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· Ἔγνως πάτερ* (*ὅτι* + O) *εὗρον θεὸν τὸν ποιήσαντα οὐρανόν, ἥλιον καὶ σηλήνην καὶ ἄστρα, καὶ λέγει μοι ὡς ἂν ἐξέλθω ἐκ ταύτης τῆς γῆς* u. s. w. — Vind. h. gr. 119 stimmt meist mit O.

götzendienerische Verhalten der Menge (vgl. Apok. Abr. Kap. 7; doch ist auch die Ausführung im Buch Hajaschar [ob. S. 47 f.] zu beachten). Aber die Beschränktheit dieser Beziehungen beweist, dass in der Apokalypse eine selbständige Umbildung des allgemein verbreiteten legendarischen Stoffes sich vollzogen hat. Dann liegt am nächsten an einen christlichen Schriftsteller zu denken, doch müsste zufolge der Verwertung in den Recognitionen diese Umbildung in den ersten christlichen Jahrhunderten vorgenommen worden sein. — Vor jedem weiteren Urteil hierüber gilt es aber den zweiten, apokalyptischen Teil ins Auge zu fassen.

IV.

Dieser zweite Teil der „Offenbarung Abrahams" stellt sich dar als eine erweiternde Ausdeutung von Gen. 15, 1. 5—17: er beginnt Kap. 9 im Anschluss an die Worte Gen. 15, 1 und 9, und endet mit den Worten von Gen. 15, 13. 14. Und nicht nur Anfang und Ende dieses Teils schliessen sich an Gen. 15 an, sondern es bieten auch für Kap. 13 V. 11, für Kap. 15 V. 12. 17, für Kap. 20 V. 5, für Kap. 27 V. 13 (vgl. auch V. 16) die Grundlage, d. h. die biblische Erzählung dient zum Ausgangspunkt für die Apokalypse.

Ein Engel vermittelt dem Abraham die Offenbarung. Er führt ihn in den höchsten Himmel, wie er ihm auch das Bild des Geschehenen und des noch Zukünftigen vors Auge stellt. Dieser Engel ist in Kraft (?) des unaussprechlichen Namens Gottes gesandt, er heisst darum auch Iaoel[1]) (Kap. 10), wie Gott selbst angerufen wird (Kap. 17). Mit Gott selbst ist er nicht identisch, denn auch er betet an (Kap. 17), wird „Sänger des Vorweltlichen" genannt (Kap. 12), und Michael steht auf einer Linie mit ihm (Kap. 10), er gehört also durchaus in die geschöpfliche Sphäre, aber er ist der höchste Mittler der Offen-

1) Auch in der slavischen Übersetzung der Adamlegende heisst so der gesandte Engel vgl. oben zu S. 21, 18.

barung Gottes. Selbst den vier Lebewesen erscheint er vorgesetzt (Kap. 18), während diese doch allen anderen Engel übergeordnet sind und nur die Hoheit Gottes über sich haben (vgl. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. 2. Aufl. Leipzig 1897. S. 168). Man könnte an den Metatron erinnert werden (Weber S. 179). Auch seine Erscheinung zeigt einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit. Seine Füsse sind „wie Sapphir und der Blick seines Angesichts wie Chrysolith und das Haar seines Hauptes wie Schnee, und der Turban auf seinem Haupte wie das Aussehen des Regenbogens und die Kleidung seines Gewandes wie Purpur und ein goldenes Scepter in seiner Rechten" (Kap. 11). Ihn zu schauen und seine Worte zu hören ersetzt Speise und Trank (ebd.). Wie zunächst sichtbar, so will er hernach unsichtbar dem Abraham nahe sein bis in Ewigkeit (ebd.), auch ist das Geschlecht, welches aus Abraham erwachsen soll, ihm besonders befohlen (Kap. 10: „ich bin mit dir geordnet und mit dem zuvor bereiteten Geschlecht aus dir").

Von diesem Engel geleitet gelangt Abraham in den höchsten Himmel, wo ihm die Herrlichkeit, in der Gott wohnt, zu schauen gegeben wird. Freilich der Ewige, Vorweltliche selbst, welcher schon durch diese stehende Bezeichnung in seiner Jenseitigkeit charakteriert wird, entzieht sich jedem geschöpflichen Auge (Kap. 16). Als er naht, ist nur ein Feuer zu sehen und darin eine Stimme zu vernehmen wie eines erregten Meeres (Kap. 17. 18). Der Himmel überhaupt als die Wohnstätte Gottes und seiner Geister ist von unaussprechlichem Licht und darin ein Feuer für den Beschauer stets sich verändernder und ineinander übergehender Gestalten (über den steten Wechsel der Erscheinungsweise der Engel vgl. Weber S. 173) der Scharen der Engel, welche anbeten in Worten, die menschlichem Sinn unerreichbar sind. Inmitten dieser Stimmen der Heiligung wohnt der, welcher selbst nicht geschaut werden kann (Kap. 16). Nicht nur alle Engel fallen vor ihm nieder und beten ihn an, sondern auch die heilige Höhe selbst, auf welche der Engel den Abraham gestellt, beugt sich vor ihm (Kap. 17). Er ruht auf einem „Thron von Feuer und rings um ihn Vielaugige, redend das Lied, und unter dem Thron

vier feurige Lebewesen, singend, ihr Aussehen Eines, eines jeden von ihnen mit vier Angesichtern". Ist hier der Anschluss an Ezech. 1, 5. 6 unverkennbar, so gemahnt die Schilderung doch auch an Hen. 14, 18—20. 22: „ich . . sah . . einen erhabenen Thron: sein Aussehen war wie ein Reif, und um ihn her war es wie leuchtende Sonne und Cherubstimmen. Und unterhalb des grossen Thrones kamen Ströme von flammendem Feuer hervor, dass es unmöglich war ihn anzublicken. Und der gross ist an Herrlichkeit sass darauf: sein Gewand glänzender denn die Sonne, und weisser denn lauter Schnee . . Ein Feuer von flammendem Feuer war rings um ihn und ein grosses Feuer stand vor ihm"; zu vergleichen ist auch Hen. 71, 5—7: „das aus Krystallsteinen Erbaute und zwischen den Steinen Flammen lebenden Feuers . . und ringsum Seraphim, Cherubim, Ophanim, die nicht schlafen und den Thron seiner Herrlichkeit bewachen." Auch im „slavischen" „Buch der Geheimnisse Henochs" wird in verwandter Weise die Herrlichkeit Gottes und seines Thrones geschildert Kap. 20, 3 f.; 21, 1. „Und sie zeigten mir den Herrn von ferne, sitzend auf seinem Thron. Und alle himmlischen Heerscharen traten herzu . . und beteten an den Herrn, und sie traten wieder an ihre Orte in Freude und Fröhlichkeit und in unermesslichem Licht singend Lieder mit kleinen („zarten") und sanften Stimmen; aber die Herrlichen, ihm dienend, traten nicht hinweg, stehend vor dem Angesicht des Herrn, thuend seinen Willen, die Cherubim und Seraphim um seinen Thron stehend, die Sechsflügeligen und Vielaugigen, und sie bedecken seinen ganzen Thron, singend mit leiser Stimme vor dem Angesicht des Herrn: Heilig, heilig, heilig ist der Herr u. s. w." Heisst es im „slav." Henochbuch II (21, 6; 22, 1): „Und ich sah das Gesicht des Angesichts des Herrn, wie Eisen erglüht im Feuer und herausgenommen . . Funken sprühend und brennt", so wird doch auch hinzugefügt (22, 1. 2): „aber das Angesicht des Herrn ist unsagbar, wunderbar und sehr schrecklich und ganz überaus furchtbar; und wer bin ich auszusagen das unaussprechliche Wesen des Herrn und sein sehr erstaunliches Angesicht, und nicht vermag ich auszusagen, wie . . der sehr grosse und nicht mit Händen bereitete Thron des Herrn, und wie viel die

Stände (scil. „die Stehenden") um ihn, Cherubim und die Herrscharen der Seraphim". Dort in dem siebenten Himmel beten nach der Ascensio Isaiae ed. Dillmann, Leipzig 1877, Kap. 9, 28. 29 alle, auch der Engel des heiligen Geistes (9, 40—42), den an, dessen Glanz alle übertrifft, der (Kap. 9, 32) der Herr aller Verherrlichung ist. Wie Henoch (slav. Hen. 22, 8) in die Kleider der Herrlichkeit gekleidet wird, und dann ist „wie einer von den Herrlichen" (22, 10), so empfängt auch Abraham jene Kleider der Unverweslichkeit, welche Azazel vor seinem Fall besessen (Apoc. Abr. Kap. 13), und kann mit einstimmen in das Lied des Lobpreises des Ewigen (Kap. 17). Auch dieses Lied gibt der Erhabenheit des Ewigen über alle Kreatur mannigfaltigsten Ausdruck, aber doch bleibt stets die Persönlichkeit Gottes klar ausgesprochen. Alles Rühmen der Überweltlichkeit, Aseität, Ewigkeit Gottes verbindet sich doch mit dem Preisen dessen, dass er der Geduldige und Barmherzige ist, der Abrahams Seele geliebt (Kap. 17). Der „Vorweltliche, Starke" ist doch zugleich der, welcher Abraham „lieb gewonnen hat" (Kap. 16 vgl. Kap. 19), obschon der Machtbegriff in Gott fraglos durchaus vorwaltet.

Zu Abraham wird gesagt, dass er auf allen Breiten („Ausdehnungen" protjazeniem) keinen anderen erblicken werde als den, welcher seine Seele liebgewonnen habe. So sieht er denn auch, da sich die Breiten und unter ihm die Himmel aufthun, auf der siebenten Breite, auf welcher er stand, jene „Macht unsichtbarer Herrlichkeit über den Lebewesen". Auf der sechsten Fläche erblickt er geistige leiblose Engel, welche die Befehle der Engel über ihnen „auf dem achten" („siebenten"?) Firmament vollbrachten. Anders auf der fünften, wo „die Kräfte der Sterne die ihnen gebotenen Befehle" vollenden, während ihnen wiederum „die Elemente der Erde" gehorchen. Besteht bei den Rabbinen schon über die Zahl der Himmel keine volle Einigkeit (Weber S. 204), so ist auch in der apokryphen Litteratur die Bestimmung der Himmel nicht überall die gleiche; vgl. die Zusammenstellung aus dem Testament Levis, dem slav. Henochbuch, der Ascensio Isaiae und dem jüngst entdeckten Baruchbuch (resp. auch Apoc. Mos. und Sophoniae) bei M. R. James, Apocrypha anecdota II Texts and Studies contributions

to biblical and patristic literature edit. by J. Armit. Robinson, V, 1, Cambridge 1897) S. LVIII. Nach dem slavischen Henoch 11 sind Sonne und Mond im vierten Himmel, nach 3. Apok. Baruch 7 im dritten, während die Überlieferung des Midrasch sie dem zweiten Himmel zuweist.

Abraham schaut von oben auf die Sterne, und auf sie herabblickend soll er an ihrer Zahl die seiner Nachkommenschaft erkennen. Alsdann aber wird sein Blick auf die Erde gelenkt und auf die Geschichte, die auf ihr sich vollzieht. Er sieht unter den sechs Himmeln (wenn mit S zu lesen ist), welche sich unter dem siebenten, auf dem er steht, befinden, die ganze Erde mit allem, was auf ihr ist, vor sich liegen, ja schaut den Abgrund und seine Peinigungen, den Leviathan, auf welchem die Welt ruht, sein Lager und seine Schlupfwinkel und die Zerstörungen, welche seine Bewegungen hervorrufen. Er sieht das Paradies mit seinen Strömen, Früchten und der Seligkeit der Gerechten. Er schaut aber auch die ganze Geschichte, deren Schauplatz die Erde während des gegenwärtigen Zeitlaufs ist (Kap. 21 f.). In dem vor ihm aufgethanen Bild alles auf Erden Seienden und der Vorgänge des irdischen Äons sieht er das Menschengeschlecht in zwei Gruppen verteilt: auf der Linken alle die Gewesenen und noch Kommenden, welche bestimmt sind „die einen zum Gericht und Ordnung, die anderen zur Rache und zum Verderben am Ende der Welt“, während auf der Rechten das Gott „ausgesonderte Volk der Völker mit Azazel“ steht, der Samen Abrahams (Kap. 22). — Dann wird ihm der Blick ins einzelne des Verlaufs der Menschheitsgeschichte eröffnet. Er sieht zunächst den Sündenfall (Kap. 23), wie die mannigfaltigen Sünden, deren Schauplatz die Erde sein wird (Kap. 24). Aber auch in Bezug auf Abrahams Nachkommenschaft stehen einander gegenüber das Standbild eines Götzen und ein Tempel und Altar. Stellt sich in diesen letzteren dar der Gedanke „des Priestertums des Namens meiner (Gottes) Herrlichkeit, in welchem wohnt ein jedes Gebet eines Mannes und der Aufgang der Könige und Propheten und so viel ich Opfer bestimme mir zu thun unter meinem kommenden Volk aus deinem Geschlecht“ (Kap. 25), so in ersterem wie es scheint ein blutbefleckter Götzendienst („Aber der Mann, welchen du

sahest schlachtend, das ist der, welcher aufreizt Opfer der Morde, welche (?) mir sind ein Zeugnis des Endgerichts am Anfange der Kreatur“ ebd.), wobei nicht etwa auf Kain, dessen schon früher Erwähnung geschehen, zurückgeblickt, auch nicht der heidnische Kult dem Israels entgegengesetzt wird („Aber das Standbild, welches du sahst, ist mein Zorn, mit welchem mich erzürnt das mir aus dir kommende Volk“ Kap. 25, und ebenso Kap. 27 „wegen deines Samens, die mich erzürnen um des Standbildes willen, welches du sahst, und des Totschlags in dem Bild, durch den Eifer (?) in dem Tempel, so viel du sahst“), sondern nur an den Götzendienst in Israel gedacht sein kann. Auf das Priestertum, die Könige und Propheten in Abrahams Geschlecht wird hier hingewiesen; dagegen ist nicht sicher, ob jene Könige und mit Gerechtigkeit Richtenden, „welche ich zuvor schuf, um aus ihnen unter ihnen zu herrschen“ und jene Männer, „welche um sie sorgen“ (Kap. 27) auch in das Bild des vorexilischen Israels gehören, da ihrer erst gedacht wird, nachdem bereits das Bild der über Israel hereinbrechenden Wegführung in die Gefangenschaft das frühere abgelöst hat (Kap. 27). Ähnlich wie die Testamente der zwölf Patriarchen oftmals auf diese Gefangenschaft hinblicken (z. B. das Test. Levis 15 ff., Asers 7), so wird auch hier das Unglück geschildert, welches über Abrahams Nachkommenschaft und sein Heiligtum hereinbricht (Kap. 27); und wie Baruch und Esra in ihren Apokalypsen über dies Geschick klagen, so fragt Abraham: „weshalb hast du jetzt mein Herz zerfleischt und weshalb wird dieses so sein?“ Er erhebt aber auch die Frage nach der Dauer dieses Geschickes, und ihm wird die Antwort (vgl. auch Gen. 13, 15): in vier Ausgängen (?, ob durch Gen. 15, 13 veranlasst?) würde Gott Erzürnung durch Abrahams Geschlecht und in diesen werde ihren Thaten Vergeltung von Gott. Im vierten Ausgang (?) aber werde es Einhundert Jahre und („oder“?) Eine Stunde des Äons in Übel unter den Heiden sein, also doch wohl seine Gefangenschaft werde solange währen (Kap. 28). Die Zeit des gottlosen Äons sei auf zwölf Jahre bestimmt „zu herrschen unter den Heiden und in deinem Samen“, hiernach solle Abraham die Zeit berechnen (Kap. 29). „Ist der gottlose Äon“ die ganze Zeit des

Weltlaufs, so kann eine Stunde für einen Zeitraum von 500 Jahren angenommen sein.

Als neues Bild erscheint dann jener auf der Seite der Heiden ausgehende Mann, welchen auch einige von der rechten Seite — also aus Israel — anbeten, während andere ihn schmähen und schlagen. Dieser Mann wird Abraham gedeutet als „die Nachlassung von den Heiden dem aus dir werdenden Volk in den letzten Tagen, in dieser zwölften Stunde des Äons der Gottlosigkeit". „Die sich Ändernden in ihren Ratschlüssen (*μετανοεῖν?*)" werden zu ihm „hinzugezählt werden", und auch „von den Heiden" „werden viele auf ihn hoffen, während andere sich an ihm ärgern". Die aber, welche ihn angebetet haben von Abrahams Nachkommen, „erhöht er (1 Th. 4, 17. Apok. 3, 10. 7, 3. 12, 6) . . in jener zwölften Stunde des Endes zur Verkürzung des Äons der Gottlosigkeit (Mt. 24, 22)". Alsdann aber kommt das Gericht über die Heiden durch Israel, während die Gerechten aus Israel des Heils teilhaftig werden und Rache nehmen an ihren Feinden. Zehn Plagen werden über die Heiden kommen; Abrahams Nachkommenschaft dagegen wird Gott seinen „Auserwählten" senden, der sein verhöhntes Volk aus den Nationen sammelt, während das strengste Gericht über die Heiden hereinbricht.

Vom Paradies bis zum Endgericht überschaut Abraham die Geschichte des Menschengeschlechts.[1]) Doch machen die ihm vorgeführten Bilder nicht den Eindruck der Einheitlichkeit, sei es nun wegen Verwertung verschiedenartiger Elemente, sei es wegen Einschaltungen in den ursprünglichen Bestand. Der Schluss der Apokalypse Kap. 31 mit seiner Sammlung der Nachkommenschaft Abrahams aus allen Nationen und dem Gericht über die Heiden trägt ausgeprägt partikularistisch jüdischen Charakter. Kaum anders ist es zu verstehen, wenn es Kap. 29 heisst: „sie werden verderben die sie verderbt haben, und werden schmähen die sie geschmäht haben, und den sie Lästernden werden sie (?) in ihr Angesicht speien". Auch die Ankündigung der Plagen über die Heiden Kap. 30 wird

1) Wie Kap. 23 bildet auch in der 1. Apok. Baruchs Kap. 56 der Sündenfall den Ausgangspunkt.

jüdischer Quelle entstammen; wie nicht minder die „Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit in dem Äon der Gerechten“ Kap. 29. Das stehende Epitheton „Vorweltlicher, Starker“, das vierfache El Kap. 19, Azazel ebenso wie jener herrliche Engel Kap. 12 mit der Aufgabe über das Verhältnis der Chajjoth zu wachen, den Leviathan zu halten, den Hades zu lösen (Kap. 10), nicht am wenigsten das Interesse an Israels Geschick weisen auf jüdischen Ursprung. Dagegen bezeugt unzweideutig den christlichen Charakter der Schrift, was sie Kap. 29 von dem geschmähten und geschlagenen Mann „ausgehend von der linken Seite der Heiden“ erzählt, welchen die Heiden mit Azazel anbeten, während Israel sich teils anbetend teils verfolgend gegen ihn verhält. — Diesen letzteren Abschnitt haben nach mit Früherem sich Berührendem in verkürzter Gestalt alle Paläen, sowohl jene Relationen, welche auch die Apokalypse Abrahams enthalten, wie diejenigen, in welchen diese fehlt; die erstere Klasse schaltet sie nach den Worten Kap. 29 „die sich zu mir bekehren in Bekehrung“ ein:

„Und der Herr sprach zu ihm aus der Wolke: Abraham! Ich bin selbst der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erde; ich bin der Vielnamige (oder „von grossem Namen“) und Allmächtige; ich bin furchtbar den Seraphim und unschaubar den Cherubim; ich bin es, welcher gegründet hat die Erde auf dem Firmament, und welcher das Meer zäumt; ich bin es, welcher gebunden hat durch ein Wort den von meiner Herrlichkeit Abgefallenen. Ich bin es, welcher dich gelehrt hat das Haus deines Vaters anzuzünden, weil er Ehre erwies Toten; ich bin es, welcher dir das Land bereitet hat und deinen Weg zu ihm geleitet. Sei fröhlich und freue dich, da ich mit dir bin. Abraham aber, als er das zu ihm vom Herrn Geredete gehört hatte, sprach: Ewiger Herr, dein Knecht möge vor dir reden und dein Grimm möge nicht erzürnen über mich! Aber sage mir, Herr, über mein Geschlecht, was ihm begegnen wird in den letzten Tagen. Und es geschah nun eine Stimme zu Abraham redend: Es wird nun aufstehen ein Mann aus deinem Geschlecht und viele werden sich an ihm ärgern. Er aber wird die einen in Schande bringen, die anderen aber wird er erhöhen, die welche ihn angebetet haben, und von den

Heiden werden viele auf ihn hoffen, weil ich ihn gesandt habe, und es wird anfangen (od. „damit anfange") aufzuspriessen der Äon der Gerechten. Und alsdann kommt mein Gericht über die verruchten Heiden deines Geschlechts. Ich führe in jenen Tagen über alle Kreatur der Erde zehn Plagen durch Übel und Krankheit (oder „Trübsal") und Seufzen und Kummer ihrer Seelen. Dieses alles werde ich ihnen geben, weil sie mich erzürnt haben. Und alsdann werden von deinem Samen gerechte Männer sein und bewahrt durch mich, eilend zu meiner Herrlichkeit und zu dem ihnen zuvor bereiteten Ort, und sie werden sich über mich beständig freuen. Und sie werden verderben, die sie verderbt haben und werden schmähen, die sie geschmäht haben, und wenn sie mich schauen, werden sie sich freuen mit meinem Volk, und ich nehme an die sich zu mir bekehren".[1]) So K; in P nur geringe Abweichungen.

---

1) Die interpretierte Paläa schliesst hieran S. 127 folgende Erklärung, die sowohl als Beweis für die der Apokalypse zugemessene Autorität, wie als ein Beispiel zur Charakterisierung der Paläa Interesse beanspruchen dürfte: „Der Mann ist der Sohn Gottes von der sehr reinen Herrin aus dem Stamme Abrahams, welcher (?) auch der letzte in der Genealogie genannt. Was er sagt „viele ärgern sich an ihm": Ihr (scil. die Juden) ärgert euch, erkennt nicht den Sohn Gottes. Was er sagt „die einen wird er in Schande bringen", so ist wer in Schande gebracht? Ihr, geknechtet unter die Heiden. „Einige aber, sagt er, wird er erhöhen, die ihn angebetet haben", die den Vater und den Sohn, der in die Welt gekommen ist, und den Heiligen Geist, der die heiligen Apostel getauft hat, alle zusammen verehren in der Einen Gottheit ungetrennt; „Von den Heiden aber, sagt er, werden viele auf ihn hoffen", denn viele von den Heiden getauft in den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes [fünfzig und] Ein Volk, [zwanzig und Ein blieben] wie er spricht: „Ich sandte und es beginnt aufzuspriessen der Äon der Gerechten". Als nun der Sohn gesandt ward von dem Vater, da begann aufzuspriessen der wahre Glaube, von welchem vormals alle Propheten geweissagt hatten. Und was er sagt „alsdann kommt mein Gericht über die verruchten Heiden deines Stammes": dies nun geschah durch das Gericht Gottes: Es kam Vespasian in das Land Jerusalems, und Galiläa nahm er gefangen und das Übrige. Aber was er sagt: „In jenen Tagen führe ich über alles Land zehn Plagen: Übel und Krankheit, Seufzen und Kummer ihrer Seelen", auch dies ist nach dem Geredeten eingetroffen: Als nun Vespasian zurückkehrte nach Rom um Kaiser zu sein, sandte er da nicht seinen Sohn Titus gegen Jerusalem, damit er es nehme und den übrigen

Es kann kein Zweifel sein: der „geschmähte und geschlagene Mann, von den Heiden mit Azazel angebetet", ist Jesus (vgl. auch Testam. Benj. 9), der dieses schreibt daher ein Christ, der somit entweder jüdische Baustücke verwertet oder eine ursprüngliche jüdische Schrift überarbeitet hat. Das Erscheinen jenes Mannes wird für das Ende der Zeiten angekündigt (Kap. 29: „In dem zwölften Jahr aber meines Äons des Endes stelle ich auf diesen Mann", und „Er aber erhöht [erprobt] die, welche ihn angebetet haben von deinem Samen in jener zwölften Stunde des Endes zur Verkürzung des Äons der Gottlosigkeit. Bevor dass anfängt aufzuspriessen der Äon der Gerechten, kommt mein Gericht über die ruchlosen Heiden durch das mir ausgesonderte Volk deines Samens"). Während Plagen und Gericht den Gottlosen für diese Zeit angekündigt werden, so soll eine bestimmte Zahl der Auserwählten, „gerechter Männer", übrig bleiben und zu jenem Ort der Herrlichkeit eilen, welcher ihnen zuvor bereitet ist. Es ist der zuvor in dem Bild als verwüstet gezeigte Ort, also Jerusalem, wo sie nun in Freude und in Triumph über ihre Feinde im Äon der

Teil seiner Städte gefangen führe? Ist nicht dies über euch vom Herrn Geredete eingetroffen? Denn im Kummer eurer Seele seid ihr zerstreut worden. Und wieder spricht er: „Dieses alles gebe ich ihnen, weil sie den Namen Gottes erzürnt haben." Denn den Räuber Barrabas von Pilatus losgebeten habend, habt ihr freigelassen, Jesum aber, genannt Christus (S. 128b) euren friedlichen Wohlthäter habt ihr an Stelle eines Räubers ans Kreuz geheftet. Aber was er sagt: „Und alsdann werden sein von deinem Samen gerechte Männer, von mir bewahrt und eilend zu der Herrlichkeit meines Namens", das ist geschehen, wie es der Herr gesagt hat: Petrus nun und Paulus, die Obersten der Apostel, ebenso Johannes und Matthäus und Lukas und Markus, das sind die vier Evangelisten, Andreas und Simon, Jakobus und Bartholomäus, Thomas und Philippus und die anderen siebzig Jünger, die waren vom Geschlecht Abrahams.. Diese nun waren gerechte Männer bewahrt von Gott, eilend zu seiner Herrlichkeit in das obere Jerusalem. Diese Apostel nun durchliefen die ganze Welt mit dem Namen Gottes, fingen sie wie stumme Fische und ihre unreinen Opfer reinigten sie, mit dem Leib des Herrn nährten sie sie, mit dem Blut aber tränkten sie die Welt. Und was er sagt: „zu dem ihnen zuvor bereiteten Ort" d. h. in das obere Jerusalem, wo die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes mehr denn die Sonne leuchtet und man sich über mich beständig freut" u. s. w.

Gerechten weilen sollen (vgl. auch die 1. Apok. Baruchs 4, 4, wonach Abraham diese Stadt geschaut); dem Verfasser der Apokalypse in ihrer gegenwärtigen Gestalt wohl die Stätte, wo das obere Jerusalem sich herablassen wird, wie z. B. die Montanisten Pepuza ebensowohl, wie es scheint, als die Wüste, dahin die Gemeinde um sich zu bergen flüchten soll, wie als Jerusalem bezeichneten (vgl. m. Gesch. d. Montan. S. 78). Aber die Frage bleibt, ob diese christliche Deutung der ursprüngliche Sinn der Worte ist. Dazu kommt, dass nach nochmaliger Unterbrechung durch die Ankündigung von Plagen es wieder Kap. 31 heisst, dass Gott posaunen werde in der Luft und seinen Auserwählten senden, der sein verhöhntes Volk von den Nationen zusammenbringe, ein Vorgang, welcher mit dem Kap. 29 geschilderten unverkennbar identisch ist.

Nicht ganz in sich übereinstimmend will auch erscheinen, was die Abrahamapokalypse über Azazel berichtet. Sie schliesst sich zunächst mit der Stellung, die sie ihm zuweist, der jüdischen Tradition an, in welcher Azazel mit Satan und mit Sammael zusammengeschmolzen ist (vgl. Hamburger s. v. Azazel, über Satan und Sammael Weber S. 218 ff.). Das ‚äthiop.‘ Henochbuch erzählt viel von Azazel. Er ist es, welcher nach 9, 6 S. 4 ed. Dillmann „alle Ungerechtigkeit auf der Erde gelehrt“ hat, durch die Lehre seiner Werke die ganze Erde verderbt hat (10, 8 S. 5); die Mordwerkzeuge wie die Kunstwerke haben von ihm die Menschen gelernt (8, 1), und sollen daher ihm alle Sünden zugeschrieben werden. Hat nach Hen. 69, 6 Gadreel Eva verführt und die Menschen die Werkzeuge des Todes gelehrt, so erscheint dieser hier doch nur ausnahmsweise für Azazel, vgl. auch 6, 7. 69, 2. Daher ergeht 10, 4 der Befehl „Binde den Azazel an Händen und Füssen und lege ihn in die Wüste und lege ihn in die Finsternis . . . und bedecke ihn mit Finsternis, dass er immer dort bleibe, und bedecke ihm das Gesicht, damit er das Licht nicht schaue“; und ebenso heisst es Hen. 54, 5 „diese (Kettenwerkzeuge) werden bereitet für die Scharen des Azazel, um sie zu nehmen und in die unterste Hölle zu legen“.

Der hier dem Azazel zugeschriebenen Stellung entspricht die ihm in unserer Apokalypse zugewiesene. Gegen den Starken

hat er geratschlagt und die Geheimnisse des Himmels auf der Erde verbreitet Kap. 14, das erstere wohl jene an Jes. 14, 13 f. sich anschliessende Auflehnung, das andere nach Hen. 9, 6 dass Azazel „die himmlischen Geheimnisse der Welt offenbart hat“. Er ist von Gott aus dem Himmel ausgestossen worden und seiner himmlischen Kleidung und Unverweslichkeit verlustig gegangen Kap. 13, zur Fackel des Ofens der Erde in deren unzugänglichen Teilen ist er bestimmt Kap. 14. Von ihm geht nun jeder böse Geist der Lüge und alle Anfechtung im Menschengeschlecht aus (Kap. 13). Durch ihn ist der Fall Adams herbeigeführt, denn hinter dem Baum, unter welchem dieser geschah, stand Azazel, „wie eine Schlange an Gestalt, Hände aber und Füsse habend ähnlich einem Menschen und Flügel (je sechs) an den Schultern“ (Kap. 23), wie ja auch nach der jüdischen Theologie Satan und die Schlange nicht streng von einander geschieden sind (Weber S. 219). Ebenso ward Kain durch Azazel zum Übertreter (Kap. 24). Auch Abraham sucht er davon abzuhalten, dass er sich von dem Engel auf jene heilige Höhe führen lasse, wo keinerlei materielle Speise mehr ist. Wird er von Abraham mit den von dem Engel gelehrten Worten hinweggewiesen Kap. 13. 14, so vermag er doch an allen seine Macht auszuüben, die das Böse wollen und thun Kap. 23. 24. — Um so befremdlicher erscheint es, und zwar auch Abraham selbst (Kap. 20), dass Azazel hinzugehören soll zu dem Gotte ausgesonderten Volke aus Abrahams Samen, ja dass er Kap. 29 herzuläuft zu jenem geschmähten und geschlagenen Mann und ihn anbetet und küsst. Andersartigen Ursprungs ist es dann wieder, wenn nun doch am Schluss der Apokalypse den Gottlosen die Verwesung im Leibe des bösen Wurms Azazel angekündigt wird (Kap. 31). Singulär steht aber keine von beiden Aussagen in der apokalyptischen Litteratur da. Von einer Anbetung Jesu durch den Satan, wennschon wohl nicht in gleichem Sinn, weiss auch die Visio Isaiae (11, 23 S. 57 „Et ego vidi eum et fuit in firmamento nec transformatus est secundum speciem eorum et viderunt eum omnes angeli firmamenti et Satanas et adoraverunt“), und was von dem Verwesen im Leibe des bösen Wurms Azazel gesagt wird, erinnert an die 3. Apok. Bar. 4 S. 86. 22 ff. ed. James

(*καὶ εἶπον· Τίς ἐστιν ὁ δράκων οὗτος..; καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος Ὁ μὲν δράκων ἐστὶν ὁ τὰ σώματα τῶν κακῶς τὸν βίον μετερχομένων ἐσθίων· καὶ ὑπ' αὐτῶν τρέφεται*). Einen antinomistischen Zug wird man jedoch in dem von der Bekehrung Azazels und seiner schliesslichen Zuzählung zum wahren Samen Abrahams nicht verkennen.

Den Sündenfall hat schon die jüdische Sage mit geschlechtlicher Vermischung in Zusammenhang gebracht, ja sie hat von einer Beiwohnung Satans bei der Eva erzählt (Weber S. 19). Nicht das Letztere, wohl aber das Erstere lehrt auch unsere Apokalypse. Sie erblickt den Fall in jener Ausübung der ehelichen Gemeinschaft, zu welcher offenbar Azazel das erste Menschenpar veranlasst hat (Kap. 23). Zugleich geniesst dasselbe die Traube als verbotene Frucht; wird diese als solche zumeist von der jüdischen Theologie angesehen (Weber S. 220), so führt auch die 3. Apokalypse Baruchs Kap. 4 S. 86, 33. 87, 1 ff. ed. James auf den Weinstock den Sündenfall zurück: *Δέομαί σου, δεῖξόν μοι τί τὸ ξύλον τὸ πλανῆσαν τὸν Ἀδάμ; καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος Ἡ ἄμπελός ἐστιν, ἣν ἐφύτευσεν ὁ ἄγγελος Σαμαὴλ ὅτινη ὠργίσθη κύριος ὁ θεός. καὶ ἐκατηράσατο αὐτὸν καὶ τὴν φυτείαν αὐτοῦ, ἐν ᾧ καὶ διὰ τοῦτο οὐ συνεχώρησεν τὸν Ἀδὰμ ἅψασθαι αὐτοῦ, καὶ διὰ τοῦτο φθονήσας ὁ διάβολος ἠπάτησεν αὐτὸν διὰ τῆς ἀμπέλου αὐτοῦ.* Vgl. hierzu Epiph. haer. 45, 1, worauf Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius I, S. 566 aufmerksam gemacht hat.

Darf man hier von an die Gnosis erinnernden Zügen reden, so hat auch die Kardinalfrage des Gnostizismus: Woher das Böse? (vgl. Tertull., De praeser. haer. 7) den Verfasser der Apokalypse Abrahams insbesondere bewegt. Abraham fragt Kap. 23: „Warum hast du diesem zugeteilt mit solcher Gewalt zu verderben das Geschlecht des Menschen in seinen Werken auf der Erde?“ Es ist ihm anstössig, dass Gott, der Richter des Bösen, doch wiederum gewollt, „dass das Böse begehrt sei in den Herzen der Menschen“, und so sich erzürnt über das von ihm „Gewollte“ und über den, „der vielmehr“ mit Gottes „Ratschluss das Unnütze thut“; vgl. auch Kap. 26: „Weshalb hast du gegründet („bestimmt“), dass es so sei“? Die Antwort lautet, dass doch nur über „die, welche das Böse

wollen", der Satan Gewalt hat „von ihnen geliebt zu sein". Auch das Verderben über Abrahams Vater Tharah sei doch nur gekommen, weil er der abmahnenden Stimme nicht geachtet habe. Gottes Wollen und Walten schliesst den eigenen Willen des Menschen nicht aus: „wie dein Ratschluss in dir ist, so ist auch meines Willens Ratschluss in mir und bereit auf die kommenden Tage, bevor dass du diese kennst, noch das in ihnen Zukünftige mit deinen Augen erblickst" (Kap. 26).

So wenig diese Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen und dem Verhältnis desselben zu Gottes Macht dualistische Anschauungen ausspricht, so wenig schliessen sie einen gnostischen Charakter der Schrift aus. Jenes *πάσης κακίας ἔμπλεων*, welches Epiphanius haer. 39, 51 der Apokalypse Abrahams bei den Sethianern nachsagt, bestätigt sich freilich in der vorliegenden Apokalypse auch nicht, aber niemand wird bestreiten, dass die Berichte über den Sündenfall Kap. 23 und über die Bekehrung Azazels Kap. 20. 29 genügten, um Epiphanius zu einer solchen Behauptung zu veranlassen. An die Erzählungen gnostisirender Apostellegenden erinnert auch, was Kap. 12 über die hinter Abraham und dem Engel einherwandelnden Opfertiere gesagt wird. Mit Sicherheit lässt sich schon darum nicht urteilen, weil wir nicht wissen, in welchem Grade der Integrität die ursprüngliche Apokalypse erhalten ist.

Wie verhält es sich denn mit dieser Integrität?

Recht abrupt lautet der Eingang. Jedenfalls setzt er eine umfangreichere Tradition voraus. Es liesse sich dann erklären, wie der Verfasser, im Hinblick auf diese überkommene Tradition und dieselbe als bekannt voraussetzend, gleich mitten in jene Ereignisse hineinführt, welche den Abraham zur Erkenntnis der Nichtigkeit des Götzendienstes und zum Fragen nach dem wahren Gott gebracht. Aber auch so bleibt befremdlich, dass über Tharahs und Nahors (?) Götzendienst nichts gesagt wird. Sollte das nicht doch auf den Wegfall einer ursprünglichen Einleitung hinweisen? Schwerlich allerdings dürfte eine solche Wesentliches enthalten haben.

Wichtiger erscheint die Frage nach der Vollständigkeit des Schlusses, die schon Tichonravov nicht mit Bestimmtheit zu bejahen gewagt hat. Dass die eigentliche Offenbarung zum

Abschluss gelangt ist, spricht der vorliegende Text Kap. 30 ausdrücklich aus: „Und während er noch redete, ward ich auf der Erde erfunden“ und „Schon bin ich nicht in der Herrlichkeit, in welcher ich droben war.“ Aber hernach wird doch noch dem Abraham das Endgeschick der Gottlosen wie der Gerechten mitgeteilt. Es liess sich oben S. 49 nicht mit voller Sicherheit sagen, ob die Recognitionen Kap. 32 f. S. 20 ed. Gersdorf auf unsere Apokalypse zurückblicken, noch weniger, ob die Kap. 33 erwähnten Aufschlüsse eine thatsächliche Wiedergabe des Inhalts unserer Apokalypse darbieten. Sollte dies wirklich der Fall sein, so wären ebenso wie über Anfang und Ende der Welt, worüber die Apokalypse ja Auskunft gibt, nun noch Mitteilungen über die Unsterblichkeit der Seele, über das rechte Gott wohlgefällige sittliche Verhalten, über die Auferstehung und das zukünftige Gericht mit Belohnung und Strafe gefolgt, gegenwärtig jedoch in Wegfall gekommen. Aber es bleibt nicht ausgeschlossen, dass die Recognitionen alle die Dinge namhaft machen, über welche eine Offenbarung darzureichen ihnen als die Aufgabe der wahren Prophetie erscheint. Zu Gen. 15 als ihrem Ausgangspunkt ist die Apokalypse Abrahams am Schluss wieder zurückgekehrt.

Die Überlieferung der apokryphen Schriften ist bekanntlich selten eine treue. Auslassungen, Abschwächungen sind an der Tagesordnung. Ähnliches würde daher auch bei unserer Apokalypse nicht befremden. Ein geschlossener Zusammenhang und klarer Fortschritt lässt sich in ihr mehrfach vermissen, z. B. am Schluss von Kap. 20 fehlt eine Antwort auf Abrahams Frage, Kap. 23 widerstreitet die Geschichte des Sündenfalls zwar nicht dem Zusammenhang, ist aber auch nicht vorbereitet. Ähnlich jenes Bild des zugleich geschmähten und angebeteten Mannes, welches nur durch dessen Erscheinen in der zwölften Stunde des Äons mit der vorhergehenden Frage nach der Dauer des gegenwärtigen Weltlaufes und der Zerstreuung Israels verbunden ist. In Bezug auf das dann Folgende setzt, wie wir sahen, die kommentierte Paläa eine etwas abweichende Vorlage voraus, und doch beweist wieder wörtliches Zusammentreffen, dass ihr Inhalt der Apokalypse Abrahams entstammt. Diese hat also Überarbeitungen erfahren, aber in wie weit dies für

die hier mitgeteilte Gestalt der Apokalypse gilt, lässt sich hieraus nicht entnehmen; ebensowenig aus der südslavischen Recension (oben S. 10 f.).

Doch ist zunächst nur die Mitteilung der in der altslavischen Übersetzung enthaltenen Gestalt dieser Apokalypse, deren Veröffentlichung schon die Kap. 29 und 31 rechtfertigen dürften, der eigentliche Zweck dieser Abhandlung.

Mannigfache freundliche Beratung bei der Übersetzung habe ich meinem Freunde Dr. L. Masing in Dorpat zu danken.

Zu S. 50 ff. Des Übergangs Abrahams zum Monotheismus wird noch öfters gedacht. Z. B. von Eusebius, Demonstr. evangel. I, 5, 4 S. 29 ed. Dind., Gregor v. Nyssa, Lobrede auf Basil. (Migne 46 Sp. 792), Chrysost., In Gen. (Migne 53 Sp. 333), Johannes Malalas.

(Migne 97 Sp. 133; zum Teil gleich Georgius Monachus) u. s. w. Vgl. auch Judith 5, 6 f. — Ob das Leben Abrahams, Catal. libr. manuscr. Angliae et Hiberniae (Oxf. 1697) No. 626, sich mit unserer Apokalypse berührt, ist mir unbekannt.

II.

Das Testament der vierzig Märtyrer.

In der Neuen kirchl. Zeitschrift, III. Jahrg. (1892) S. 705 bis 726 habe ich das nach seiner erstmaligen Ausgabe durch Lambecius, Commentarius de bibl. Vindob. IV ed. 2. Kollarii (Wien, 1778) S. 225 ff. in Vergessenheit geratene „Testament der vierzig Märtyrer von Sebaste“ auf Grund einer durch meinen Freund Prof. D. W. Lotz in Wien erneuten Kollation des von Lambecius verwerteten Wiener Kodex (nach Nessels Katalog [Wien 1690] cod. theol. X) und einer altslavischen Übersetzung unter Beifügung einiger sachlicher Erörterungen neu ediert; in demselben Jahrgang der gleichen Zeitschrift hat dann S. 978—988 Haussleiter sehr instruktive Darlegungen über dies Testament gegeben (Irriges im Theol. Jahresber. Bd. XII S. 173). Seither bin ich auf weitere handschriftliche Überlieferung dieses Testaments aufmerksam geworden, nämlich in Par. gr. 1500 Bl. 171^{r}a und in Bodlei. Laud. 41 n. 7 Bl. 169 (vgl. Catalogi codicum manuscr. bibl. Bodl. I). Die letztere Handschrift — jungen Datums — ist mir unzugänglich geblieben. Aber die erstere hat auf meine Bitte mein Herr Kollege Lic. Dr. H. Achelis am 17. Okt. 1893 für mich zu vergleichen die Güte gehabt. Hierdurch wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich im Folgenden nochmals den Text dieses in mancher Hinsicht einzigartigen Schriftstücks herausgebe. Ich unterlasse die in der Neuen kirchl. Zeitschr. III S. 713 ff. beigegebene deutsche Übersetzung der altslavischen Version aufs neue beizufügen. Selbstverständlich gelangt aber die Textgestalt dieser Version (im folgenden S) zur vollständigen Verwertung. Gerade die von S vertretene Textgestalt des Testaments

hat an Cod. Par. gr. 1500 — fortan P — einen neuen Zeugen gefunden; die von mir a. a. O. aus S in den Text aufgenommenen Ergänzungen erfahren durch P fast durchgängige Bestätigung. Über die Wiener Handschrift (bei mir V) heisst es bei Nessel S. 22: Decimus codex manuscr. Theologicus Graecus est membranaceus, pervetustus et optimae notae, in folio maiori, sed longinquitate temporis ruinosus et lacerus non solum in principio et fine verum etiam aliis nonnullis locis mutilus; constatque nunc foliis trecentis viginti quinque, et ad Ioannem Sambucum, ut ipse solita propriae manus inscriptione testatur, olim pertinuit. Homilien des Basilius und Chrysostomus bilden den Hauptinhalt der Handschrift. Prof. Lotz berichtet noch über sie: „Die Tinte ist etwas vergilbt, doch die Schrift noch sehr deutlich, es fehlt das Jota subscr., auch öfters Accente. Nur das M am Anfang ist gross geschrieben und rot wie die Überschrift. Jede Seite hat zwei Kolumnen zu je 37 Zeilen. Das Testament beginnt Bl. 111^v Sp. 1 Z. 11.“ — Par. gr. 1500 ist nach Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale (I. Ancien fonds grec) eine Pergamenthandschrift des 12. Jahrhunderts von 223 Blättern fol. (einst Colbert. 563). Sie enthält ausser des Chrysostomus Homilie In occursum Domini und zwei Lobreden auf Theodorus Tyro und Basilius von Amasa nur Viten und Martyrien. Bl. 146 bringt Historia XL martyrum Sebastenorum auctore Evodio, Bl. 161 Martyrium SS. XL martyrum, und Bl. 171 das Testament derselben Märtyrer. — Die altslavische Übersetzung findet sich in zwei Handschriften der Bibliothek des Sergievschen Dreifaltigkeitsklosters (der Troicko-Sergievschen Laura): in Nr. 180 [1859] (aus dem Jahr 1445, in Quart, 425 Blätter umfassend) auf Bl. 403 ff. und in Nr. 755 [1628] (ebenfalls aus dem 15. Jahrh., in Quart, mit 407 Blättern) Bl. 398 ff. Aus Kod. 180 hat Herr Professor Korsunskij, Vertreter der klassischen Philologie an der Moskauer geistlichen Akademie (in Sergievo), die grosse Güte gehabt den Text für mich abzuschreiben. Kod. 180 enthält hauptsächlich Schriften Symeons des Theologen und des Abtes Dorotheus. Den Inhalt von Kod. 755 bilden zum Teil Legenden wie Bl. 230 die Akten der Thekla, Bl. 253^v ein Stück aus den Thomasakten, Bl. 270^v die Akten der Pelagia.

Vgl. die Beschreibung der slavischen Handschriften der Bibliothek des Sergievschen Dreifaltigkeitsklosters. Ausgabe der bei der Moskauer Universität bestehenden Gesellschaft für Geschichte und Altertümer Russlands (russisch). Moskau, 1878 f.

Ich lasse nun zunächst den Text des Testaments folgen. In den an diesen sich anschliessenden sachlichen Ausführungen konnte ich nicht vermeiden, wenigstens einen Teil des a. a. O. Gesagten zu rekapitulieren.

ΔΙΑΘΗΚΗ

τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τοῦ Χριστοῦ τεσσαράκοντα μαρτύρων τῶν ἐν Σεβαστείᾳ τελειωθέντων.

Μελέτιος καὶ Ἀέτιος καὶ Εὐτύχιος „οἱ δέσμιοι τοῦ Χριστοῦ“ <*τοῖς*> *κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ἁγίοις ἐπισκόποις τε καὶ πρεσβυτέροις, διακόνοις τε καὶ ὁμολογηταῖς καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἐκκλησιαστικοῖς ἐν Χριστῷ χαίρειν.*

I. *Ἐπειδὰν τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ ταῖς κοιναῖς τῶν πάντων εὐχαῖς „τὸν προκείμενον [ἡμῖν] ἀγῶνα“ τελέσωμεν καὶ ἐπὶ „τὰ βραβεῖα τῆς ἄνω κλήσεως“ φθάσωμεν, τότε καὶ ταύτην ἡμῶν τὴν γνώμην κυρίαν εἶναι βουλόμεθα, ἐπὶ τὸ τὰ λείψανα ἡμῶν ἀνακομίζεσθαι τοῖς περὶ τὸν πρεσβύτερον καὶ πατέρα ἡμῶν Προΐ|δον καὶ* 171r b
τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν Κρισπῖνον καὶ Γόρδιον σὺν σπουδάζοντι λαῷ, Κύ|ριλλόν τε καὶ Μάρκον καὶ Σαπρίκιον τὸν τοῦ Ἀμμωνίου, εἰς 111v b

---

4 Ephes. 3, 1. — 9 Hebr. 12, 1. — Phil. 3, 14. —

Vind. gr. th. 10 (V) Bl. 111vb, Z. 11. Par. gr. 1500 (P) Bl. 171ra. Slav. Vers. (S) nach Kod. 180 Bl. 403. Lamb bezeichnet die Abweichungen der Ausgabe des Lambecius von der Wiener Handschrift, Mend die Konjekturen Ludwig Mendelssohns (†) zu meiner ersten Ausgabe, Haussl. die Verbesserungen Haussleiters a. a. O. | 2 *καὶ ἐνδόξων* < V: „Gross-“ S | *τοῦ Χριστοῦ* < S | 3 *τῶν — τελειωθέντων* < V | 4 *Ἀάτιος* S nach Kod. 180, Kod. 755 aber liest auch *Ἀέτιος* | 5 *τοῖς* + Mend | *πᾶσαν* < P | 7 *ἅπασιν* < V | 8 *ἐπειδ' ἂν* VP | *τῶν* < V | 9 *περικείμενον* S | *ἡμῖν* + V Hebr. 12, 1 | 11 *ἡμῶν* liest P nach *ἀνακομίζεσθαι* | 12 *Προΐδον*] „Patroitus“ S | 13 *συνσπουδάζοντι* V | 14 *κύλλόν* P | *καὶ* vor *Σαπρίκιον* < V | *τον τοῦ Ἀμμ.*] unten S. 79, 22 *Ἀμμώνιον.*

τὸ κατατεθῆναι τὰ λείψανα ἡμῶν ὑπὸ τὴν πόλιν Ζήλων ἐν τῷ χωρίῳ Σαρεῖμ· εἰ γὰρ καὶ ἐκ διαφόρων χωρίων τυγχάνομεν πάντες, ἀλλάγε μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῆς καταπαύσεως εἰλόμεθα κατάθεσιν. ἐπειδὴ γὰρ κοινὸν ἐθέμεθα τὸν τοῦ ἄθλου ἀγῶνα, κοινὴν συνεθέμεθα καὶ τὴν κατάπαυσιν ποιήσασθαι ἐν τῷ προειρημένῳ χωρίῳ· ταῦτα οὖν καὶ „τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἔδοξεν", καὶ ἡμῖν ἤρεσεν. — 2 τούτου ἕνεκεν ἡμεῖς οἱ περὶ Ἀέτιον καὶ Εὐτύχιον καὶ τοὺς λοιποὺς ἐν Χριστῷ ἀδελφοὺς ἡμῶν παρακαλοῦμεν
171 va *τοὺς κυρίους ἡμῶν γονεῖς καὶ ἀ|δελφοὺς πάσης λύπης καὶ ταραχῆς ἐκτὸς γενέσθαι, τῆς δὲ φιλαδέλφου κοινωνίας τιμῆσαι τὸν ὅρον καὶ τῷ βουλήματι ἡμῶν σπουδαίως συνάρασθαι, ὅπως τῆς ὑπακοῆς καὶ τῆς συμπαθείας τὸν μέγαν μισθὸν παρὰ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ἡμῶν κομίσησθε. 3 ἔτι δὲ ἀξιοῦμεν πάντας,*
112 ra *μηδένα τῶν ἐκ τῆς καμίνου ἀνελομένων|λειψάνων ἡμῶν ἓν ἑαυτῷ περιποιήσασθαι, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν ταὐτῷ συναθροίσεως φροντίσαντα ἀποδοῦναι τοῖς προειρημένοις, ἵνα καὶ τῆς σπουδῆς τὸν*

---

6 Apg. 15, 28.

1 „*τὰ λείψανα ἡμῶν* scheint entstanden aus S. 75, 11. Man erwartet statt dessen den Begriff „zusammen" „ungetrennt" *ἀδιακρίτως* oder ähnliches" Mend | zu *ὑπὸ τ. πόλ. Ζήλ.* vermutet Mend bei Haussl. S. 979 Anm. 2, „dass die Worte *πόλιν Ζήλων* verderbt seien; es scheine damit irgend eine, den vorhergenannten Personen bekannte Örtlichkeit (ein Altar oder sonst eine Stelle in der Kirche) in dem Dorfe Sarein bezeichnet zu sein". Nach Haussl. spricht für diese Vermutung „die weitere Erwägung, dass, wenn wirklich das Martyrium zu Sebaste in Kleinarmenien stattgefunden hat, die Stadt Zela in Pontus viel zu weit entfernt lag, als dass die persönliche Anwesenheit eines Teiles der Angehörigen beim Martyrium angenommen werden könnte, wie" doch „vorausgesetzt ist" | *ζηλῶν* VP | 2 *σαρείν* oder *σαρείμ* V | *γὰρ* < V | *καὶ* < S | *τυγχάνωμεν* Lamb (*εἰ* mit dem Konj. S. 77, 5) | 3 *ἑλώμεθα τ. κατάθ.* V Lamb | 4 *γὰρ καὶ κοινὸν* S | 5 *συνεθέμ. . . ποιήσ.*] *ἐποιήσαμεν . . συντιθέναι* S | 6 *ταῦτα*] das 2. *τ* in P mit violett-roter Tinte geschr. | *ἔδοξε . . ἤρεσε* P | 8 *τοὺς λοιποὺς . . ἀδελφοὺς* ich, gebilligt von Haussl. S. 986: *τοῖς λοιποῖς . . ἀδελφοῖς* VP | *παρακαλοῦμεν*] viell. sei *παραγγέλλομεν* zu lesen wie S. 77, 14, vermutet Mend | 9 *τοῖς κυρίοις . . γονεῦσι* V: *τὸν κύριον* (oder *τῷ κυρίῳ*) S | *ἀδελφοῖς* V | 11 *συνάρασθει* Lamb | 12 *καὶ τ. συμπ.*] „wegen Gnade und" S | 13 *κομίσασθε* P: *κομήσησθε* (*κομίσεσθαι* Lamb) nach *μισθὸν* V | *ἔτι*] *ἔ* mit violett-roter Tinte in P | *πάντας* < V | 14 *τῶν — ἀνελομένων*] „nehme und" S | *λείψανα* V | *ἓν*] Haussl.: *ἐν* PV, vor *ἐν* interpungierend | 15 *καὶ* < V | *ἐν αὐτῷ* V (Lamb).

*τόνον ἐπιδειξάμενος καὶ τῆς εὐγνωμοσύνης τὸ ἀκέραιον αὐτῶν
τῶν πόνων τῆς συμπαθείας τὸ κέρδος κομίσηται· καθάπερ ἡ
Μαρία προσκαρτερήσασα τῷ τάφῳ τοῦ Χριστοῦ καὶ πρὸ πάντων* 171v b
*θεασαμένη τὸν κύριον, πρώτη καὶ τῆς χαρᾶς καὶ εὐλογίας ἐδέξατο
τὴν χάριν.* 4 *εἰ δέ τις τῷ βουλήματι ἡμῶν ἐναντιωθῇ, τοῦ μὲν
θείου κέρδους ἀλλότριος ἔστω, τῆς δὲ παρακοῆς πάσης ὑπόδικος,
μικρῷ βουλήματι ἀπολέσας τὸ δίκαιον, τέμνειν ἡμᾶς ἀπ' ἀλλή-
λων ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτὸν βιαζόμενος, οὓς ὁ ἅγιος ἡμῶν σωτὴρ
ἰδίᾳ χάριτι καὶ προνοίᾳ τῇ πίστει συνέζευξεν.* 5 *εἰ δὲ καὶ ὁ
παῖς Εὐνοϊκὸς νεύματι τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τοῦ
ἀγῶνος καταντήσει τέλος τὴν αὐτὴν ἡμῶν ἠξίωσεν ἔχειν καὶ
καταμονήν· ἐὰν δὲ διαφυλαχθῇ ἀβλαβὴς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι
καὶ ἔτι ἐν τῷ κόσμῳ ἐξετάζοιτο, σχολάζειν αὐτὸν μετ' ἐλευθερίας|* 172r a
τῷ μαρτυρίῳ ἡμῶν παραγγέλλομεν καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ 112r b
*φυλάττειν παρακαλοῦμεν, ἵνα ἐν τῇ μεγάλῃ τῆς ἀναστάσεως
ἡμέρᾳ τῆς μεθ' ἡμῶν ἀπολαύσεως τύχῃ, ἐπειδὴ καὶ ἐν τῷ
κόσμῳ ὧν τὰς αὐτὰς ἡμῖν ὑπέμεινε θλίψεις.* 6 *ἡ γὰρ πρὸς
τὸν ἀδελφὸν εὐγνωμοσύνη δικαιοσύνην βλέπει θεοῦ, ἡ δὲ πρὸς
τοὺς ὁμοιογενεῖς παρακοὴ ἐντολὴν θεοῦ πατεῖ· γέγραπται γάρ,
ὅτι „ὁ ἀγαπῶν τὴν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.“*

II. *Τοιγαροῦν ἀξιῶ ὑμᾶς, ἀδελφὲ Κρίσπινε . ., καὶ παραγγέλλω,*

---

2 Joh. 20, 11—18. — 20 Psalm 10 (11), 5. —

1 *τόνον*] P: *πόνον* V: (*τὸ*) *σύντονον* hatte ich, N. Kirchl. Zeitschr. S. 715, da ich P noch nicht kannte, auf Grund von S vermutet | *ἐπιδειξάμενος*] *άμε* (ε αι) von 1. Hand auf Rasur | *ἀκαιρ ε ον* von 1. Hd P, *ἀκαίρεον* V | *αὐτὸν τὸν πόνον* V (Lamb) | 2 *ἡ* < P viell. richtig | 4 *χαρᾶς καὶ* < V: *χαρᾶς τῆς ἐπαγγελίας καὶ* S | 5 *βουλήματι*] *β* mit violett-roter Tinte | *ἐναντιώθη* korrig. Lamb, vgl. oben S. 76, 2 | 6 *ἔσται* und zwar erst nach *ὑπόδικος* V | 7 *μικρῷ βουλ.*] die Stelle ist verderbt: *μιαρῷ βουλήματι* Lamb: „*μικρῷ λήμματι* „um geringen Gewinn“, *βουλήματι* entstanden durch falsche Wiederholung aus Z. 5“ Mend | *τίμνην* P | *ἀπ' ἀλλήλων* < V | 8 *ἐφ' ἑαυτῶν* P | *ἡμῶν* < V | 9 *καὶ προνοίᾳ* < V | *δὲ*] *δ* violett-rot P | 11 *ἠξίωσεν ἔχειν*] „gewürdigt zu werden“ übersetzt S | *καὶ* + V: < PS Lamb | 12 *φυλαχθῇ* V | *ἀβλαβῶς* V | *τῇ — χάριτι* < V | *Χριστοῦ* ich mit S: *χυ̅* P | 13 *καὶ* < S | 14 *ἡμῶν* < V | 15 *τῆς ἀναστάσεως* < S | 16 *ἀπολαύσεως*] „Erbschaft“ „Empfangen“ übers. S, viell. las S *ἀπολήψεως* | 17 *ὢν* < VS | *ἡμῖν* < S | 19 *ὁμογενεῖς* P | 20 *τὴν* < LXX ed. Tisch. | 21 *ἀξιοῦμεν . . παραγγέλλομεν* S | *ἀδελφοὶ* S | *Κρισπῖνε*] „videtur hic deesse nomen Gordii“ richtig Lamb.

[ὡς] πάσης κοσμικῆς ἡδυπαθείας καὶ πλάνης γενέσθαι ξένους. σφαλερὰ γὰρ καὶ οὐκ εὔτονος ἡ τοῦ κόσμου δόξα, ἥ πρὸς ὀλίγον
172rb μὲν ἀνθεῖ καὶ αὖθις μα|ραίνεται χόρτου δίκην, ταχύτερον τῆς ἀρχῆς δεξαμένη τὸ τέλος. προσδραμεῖν δὲ μᾶλλον θελήσατε τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ, ὃς πλοῦτον μὲν ἀνελλιπῆ παρέχει τοῖς εἰς αὐτὸν προστρέχουσι, ζωὴν δὲ αἰώνιον βραβεύει τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσι. 2 καιρὸς οὗτος ἐπιτήδειος τοῖς σώζεσθαι θέλουσι, ἄφθονον μὲν παρέχων τῆς μετανοίας τὴν προθεσμίαν, ἀπροφά-
112va σιστον δὲ τῆς πολιτείας τὴν πρᾶξιν, μηδὲν|ἀναβαλλομένοις πρὸς τὸ μέλλον. ἀπροόρατος γὰρ ἡ τοῦ βίου μεταβολή. ἀλλ' εἰ [καὶ] ἐγνώρισας, ὅρα τὸ χρήσιμον καὶ ἐν αὐτῇ ἐπίδειξαι τῆς θεοσεβείας τὸ ἄχραντον, ἵνα ἐν αὐτῷ καταληφθεὶς „τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων“ ἀπαλείψῃς τὸ „χειρόγραφον“· „ἐν ᾧ“ γὰρ
172va „εὕρω σε“, φησίν, „ἐν τούτῳ καὶ κρι|νῶ σε“. 3 σπουδάσατε οὖν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Χριστοῦ εὑρεθῆναι ἄμεμπτοι, ὅπως φύγητε τὸ ἀκοίμητον [καὶ αἰώνιον] πῦρ· ὅτι γὰρ „ὁ καιρὸς συνεσταλμένος“ πάλαι βοᾷ ἡ θεία φωνή. 4 ἀγάπην οὖν πρὸ πάντων τιμήσατε· αὕτη γὰρ μόνη τιμᾷ τὸ δίκαιον φιλαδελφίας νόμῳ πειθομένη θεῷ· καὶ γὰρ διὰ τοῦ ὁρωμένου ἀδελφοῦ ὁ ἀόρατος τιμᾶται θεός· καὶ πρὸς μὲν τοὺς ὁμομητρίους ἀδελφοὺς ὁ λόγος, πρὸς δὲ πάντας τοὺς φιλοχρίστους ἡ γνώμη. καὶ γὰρ ὁ ἅγιος ἡμῶν σωτὴρ καὶ θεὸς ἐκείνους ἔφασκεν ἀδελφοὺς εἶναι, τοὺς οὐχὶ τῇ φύσει κοινωνοῦντας ἀλλήλοις, ἀλλὰ τῇ ἀρίστῃ πράξει πρὸς τὴν πίστιν συναπτομένους καὶ „τὸ θέλημα“ ἐκπληροῦντας „τοῦ πατρὸς“ ἡμῶν „τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“.

172vb III. Προ|σαγορεύομεν τὸν κύριν τὸν πρεσβύτερον Φίλιππον

---

3 Jak. 1, 11. — 12 Röm. 3, 25. — 13 Kol. 2, 14. — Resch. Agrapha S. 113. — 16 1 Kor. 7, 29. — 19 1 Joh. 4, 20. — 24 Matth. 12, 50. —

1 ὡς < PS | καὶ πλάνης < S | 2 σφαλερᾶ] φαιὰ las viell. S | εὔτονος V: εὔωνος PS | ἥ, πρ. P | 5 φιλανθρώπῳ < S | παρέχειν P | 6 προστρέχουσιν P | ζωῆν — πιστεύουσι < PS | 7 ἐπιτήδιος V: ἔ in P mit violett-roter Tinte | θέλουσι σώζεσθαι VS | 8 ἀπροφάσιστον V: ἀπροσδόκητον PS | 9 πράξιν V Lamb | ἀναβαλλομένους VS Lamb | 10 μεταβολή] προβολή. προβουλή schwerlich S | 11 καὶ < V | καὶ < V | αὐτῇ] ἐν αὐτῷ (?) Mend | ἐπιδεῖξαι? | 12 ἵν' V | καταλειφθεὶς P: καταληφθῇς V: „erlangend“ S | 13 ἀπαλείψεις V: ἀπαλείψει Lamb: < S | γὰρ < P | 14 εὑρῶ V Lamb | 15 ἄμεμπτοι < V | φήγητε Lamb | κ. αἰ. + P | 17 πάλαι] πάλιν S | θεῖα V Lamb | 18 αὐτὴ wie es scheint S | 20 μὲν < S | 21 πρὸς δὲ] καὶ πρὸς S | 22 σωτὴρ καὶ θεὸς] P: καὶ σωτὴρ V: θεὸς S | εἶναι < V | τοὺς < Lamb | 25 ἡμῶν < S | 26 κύρ. ἡμῶν S.

καὶ Προκλιανὸν καὶ Διογένην ἅμα τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ. προσαγορεύομεν τὸν κύριν Προκλιανὸν τὸν ἐν τῷ χωρίῳ Φυδελᾷ ἅμα τῇ ἁγία ἐκκλησίᾳ μετὰ τῶν ἰδίων. προσαγορεύομεν Μάξιμον μετὰ τῆς ἐκκλησίας, Μάγνον μετὰ τῆς ἐκκλησίας. προσαγορεύομεν Δομνον μετὰ τῶν ἰδίων καὶ Ἴλην τὸν πατέρα ἡμῶν, Οὐάλην μετὰ τῆς ἐκκλησίας. προσαγορεύω καὶ ἐγὼ Μελέτιος τοὺς συγγενεῖς μου Λουτάνιον Κρίσπον καὶ Γόρδιον μετὰ τῶν ἰδίων, Ἐλπίδιον μετὰ τῶν ἰδίων, Ὑπερέχιον μετὰ τῶν ἰδίων. — 2 *προσαγορεύομεν καὶ τοὺς ἐν τῷ χωρίῳ Σαρεῖμ, τὸν πρεσβύτερον μετὰ τῶν ἰδίων, τοὺς διακόνους μετὰ τῶν ἰδίων, Μάξιμον μετὰ τῶν ἰδίων, Ἡσύχιον μετὰ τῶν ἰδίων, Κυριακὸν μετὰ τῶν ἰδίων. προσαγο|ρεύομεν τοὺς ἐν Χαδουθβ' πάντας κατ' ὄνομα. προσαγο-* 173ra
ρεύομεν καὶ τοὺς ἐν Χαρισφώνῃ πάντας κατ' ὄνομα. προσαγορεύω καὶ ἐγὼ Μελέτιος (?) *τοὺς συγγενεῖς μου Μάρκον καὶ Ἀκυλίναν καὶ τὸν πρεσβύτερον Κλαύδιον καὶ τοὺς ἀδελφούς μου Μάρκον Τρύφωνα* [*Γόρδιον καὶ Κρίσπον*] *καὶ τὰς ἀδελφάς μου καὶ τὴν σύμβιόν μου Δομναν μετὰ τοῦ παιδίου μου.* 3 *προσαγορεύω* 113ra
καὶ ἐγὼ Εὐτύχιος τοὺς ἐν Ξιμάροις τὴν μητέρα μου Ἰουλίαν καὶ τοὺς ἀδελφούς μου Κύριλλον Ροῦφον [*καὶ*] *Ῥίγλον καὶ Κυρίλλαν καὶ τὴν νύμφην μου Βασίλλαν καὶ τοὺς διακόνους Κλαύδιον καὶ Ῥουφῖνον καὶ Πρόκλον. προσαγορεύομεν καὶ τοὺς ὑπηρέτας τοῦ θεοῦ Σαπρίκιον* < *τὸν τοῦ* > *Ἀμμώνιου καὶ*

---

1 *ἐκκλ.*] *καὶ μετὰ τῶν ἰδίων* + S | *προσαγορεύομεν*] *καὶ* + S | 2 *κύρ. ἡμῶν* S | *τὸν* vor *ἐν* < V | 3 *καὶ* las schwerlich vor *μετὰ τῶν* S | *Μάξιμον*] das erste *μ* violett-rot in P | 4 *Μάγνον — ἐκκλησίας* < S | *προσαγορεύομεν*] das 2. *ρ* violett-rot in P | 5 *καὶ* vor *Ἴλην* < V | „Nilus" in S wohl aus iilus: *ἰλὴν* V | *Οὐάλην*] „Julus" „Jules" S | 6 *προσαγορεύω*] *σ* violett-rot in P | *Μελέτιος*] schwerl. *Ἀέτιος* | 7 *καὶ* < S | 8 *Ὑπερέχιον . . Ἐλπίδιον* P | 9 *προσαγορεύομεν*] *μ* violett-rot in P | *σαρεῖν* V | 10 *τοὺς διακόνους — Χαδουθβ'* < S | *τοῖς διακόνοις* P | *Μάξιμον — Ἡσύχιον μ. τ. ἰδ.* < Lamb | 11 *Ἡσύχιον — Κυρ. μ. τ. ἰδ.* < P | 12 *προσαγορεύομεν*] das 2. *ρ* viol.-rot in P | *τοὺς ἐν Χαδ. π. κ. ὄ. προσαγορεύομεν* < P | 13 *προσαγορεύω*] *γ* viol.-rot in P | 14 *Μελέτιος?*: *Ἀέτιος* Haussl.; hier oder Z. 6 muss *Ἀέτιος* statt *Μελέτιος* gelesen werden | *ἀκυλῖναν* P | 16 *Γόρδιον κ. Κρίσπον* < S, will Haussl. tilgen. vielleicht mit Recht, s. u. | *καὶ* vor *Κρ.* < V | 17 d. 2. *μου* < V | *προσαγ.*] *π* viol.-rot in P | 18 *ξημάροις* P *Μαξιμάροις* S | 19 *Ῥοῦφον*] schon vor *Ῥοῦφον* liest V *καὶ κύριλλαν* (so) ; *καὶ* vor *Ῥίγλον* < PS | *κ. Κυρ.* < S, Haussl. möchte es als Glosse tilgen | 21 *καὶ* vor *Ῥουφῖνον* < PS | 22 *τὸν τοῦ Ἀμμωνίου* ich wie oben S. 75, 14, .: *ἀμμαίνιον* VP: *καὶ Ἀμβώνιον* S: Haussl. streicht die Worte | *καὶ* < PS.

173r b Γενέσιον, καὶ Σωσάνναν μετὰ τῶν ἰδίων. 4 προσαγορεύο|μεν τοίνυν πάντες ἡμεῖς οἱ τεσσαράκοντα ἀδελφοὶ καὶ συνδέσμιοι πάντες Μελέτιος Ἀέτιος Εὐτύχιος Κυρίων Κάνδιδος Ἀγγίας Γάϊος Χουδίων Ἡράκλειος Ἰωάννης Θεόφιλος Σισίνιος Σμάραγδος Φιλοκτήμων Γοργόνιος Κύριλλος Σεβηριανὸς Θεόδουλος Νίκαλλος Φλάβιος Ξάνθιος Οὐαλέριος Ἡσύχιος Δομετιανὸς Δόμνος Ἡλιανός Λεόντιος ὁ καὶ Θεόκτιστος Εὐνοϊκὸς Οὐάλης Ἀκάκιος Ἀλέξανδρος Βικράτιος ὁ καὶ Βιβιανὸς Πρίσκος Σακέρδων Ἐκδίκιος Ἀθανάσιος Λυσίμαχος Κλαύδιος Ἴλης καὶ Μελίτων. ἡμεῖς οὖν οἱ τεσσαράκοντα δέσμιοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπεγράψαμεν τῇ χειρὶ δι' ἑνὸς ἡμῶν Μελετίου καὶ ἐκυρώσαμεν πάντα τὰ προγεγραμμένα καὶ
173v a ἠρέσθη πᾶσιν ἡμῖν. ψυχῇ δὲ καὶ πνεύματι θείῳ εὐχόμεθα,|ὅπως τύχωμεν ἅπαντες τῶν αἰωνίων τοῦ θεοῦ ἀγαθῶν καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

1 καὶ vor Σωσάνν. < V | Sosana S | προσαγορεύομεν] μ viol.-rot in P | 2 τοίνυν < V | πάντες — τεσσαράκοντα] πάντας ὑμᾶς οἱ κύριοι ἡμῶν V | συνδ. παντ.] συνδ. τοῦ Χριστοῦ S | 3 Μελέτιος κτλ.] die folgenden Namen zumeist auch in den Akten der vierzig Märtyrer, griechisch im Archiv f. slav. Philol. Bd. 18 S. 145, lateinisch in den Acta Sanct. und nach Bruxell. No. 9742 (12. Jahrh.) in Anal. Bolland. (Catalog. codicum hagiogr. bibl. regiae Bruxell. 1, Brux. 1889 S. 360) | ἁγίας M = die Akten des Martyriums der Vierzig im „Archiv f. sl. Phil." Bd 18 nach Par. gr. 520 | 4 χουδαίων M | ἡράκλιος M | 5 φιλοκτήμον PM | κύριλλος < M, wohl dafür hat M κυρίακος | σευηριανὸς P und M | μίκαλλος M | 6 φλάνιος P | Οὐαλλέριος P | δωμετιανός M | αἰλιανός M: ἰλιανὸς P | 7 ὁ κ. Θεόκτιστος < PS | εὐνόικος M | οὐάλις M | 8 Βικράτιος ὁ καὶ < PS: βεβιανός M | σακερδὼν P | εὐδίκιος M | 9 ἠλίας M | μελίτω V, Meletion S: < M, aber + εὔτυχος | οὖν—τεσσ. u. κυρ. < V | οἱ τεσσ. < S | 10 Χρ. Ἰησ. V | δι' < V | 11 γεγρ. V | 12 δὲ < V | ὅπως—αἰώνων < V | 13 καὶ < S.

Indices.

I. Schriftcitate.

II. Namen.

III. Wörter.

In meiner Abhandlung in der N. kirchl. Zeitschr. habe ich vor allem den Beweis für die Unerfindbarkeit dieses Testaments zu erbringen gesucht und m. E. auch erbracht; ich glaube daher auf eine Wiederholung der dort vorgetragenen Gründe für die Echtheit verzichten zu dürfen. Durchweg weist dies Schreiben die Signatur wirklichen Lebens auf, und die Fülle konkreter, durchaus der gegebenen Situation entsprechender Einzelzüge schliesst die Dichtung eines Fälschers — denn um

bewusste, dem sehr realen Zweck der Gewinnung wertvoller Reliquien dienende Fälschung würde es sich handeln (vgl. a. a. O. S. 722) — schlechthin aus. Selbst wenn sich jene „vierzig Ritter“, die nach der Überlieferung zu Sebaste den Tod des Erfrierens erlitten haben, als ein Gebilde der Legende erweisen sollten (s. dagegen a. a. O. S. 710 f.; die Veröffentlichung des griechischen Textes der Akten ist nunmehr im Archiv für slavische Philologie Bd. 18 (1896) S. 144—150 aus Par. gr. 520 erfolgt), so würde damit das Testament noch n i c h t hinfallen. Ausser der Überschrift verknüpft zunächst nur das Verzeichnis der vierzig Namen die Akten der Sebastenischen Märtyrer mit dem Testament,[1]) obschon beide auch sonst sich gegenseitig stützen. — Die Untersuchung Haussleiters ist besonders den zahlreichen persönlichen Beziehungen nachgegangen, welche jenes Schriftstück aufweist, und hat dadurch auch für die Gestaltung der Verfassungsverhältnisse der in Frage kommenden Gemeinden wertvolle Ergebnisse gewonnen. — Einen kurz orientierenden Überblick über den Inhalt des Schreibens will das Folgende geben.

---

1) Die Differenzen in Bezug auf die Namen der Märtyrer sind nur wenig grösser zwischen dem Testament und den Akten als zwischen den einzelnen Rezensionen der Akten. Der griechische Text der Akten bietet (Archiv f. slav. Philol. XVIII, 145): *Δωμετιανός*, *Ἡσύχιος*, *Αἰλιανός*, *Μελέτιος*, *Ἡράκλιος*, *Ἀλέξανδρος*, *Εὐτύχιος*, *Λυσίμαχος*, *Ἡλίας*, *Ἀθανάσιος*, *Κυριακός*, *Εὐνόικος*, *Ξάνθιος*, *Σεvηριανός*, *Εὐδίκιος*, *Ἀκάκιος*, *Ἰωάννης*, *Οὐάλης*, *Φλάβιος*, *Σισίνιος*, *Φιλοκτήμων*, *Κυρίων*, *Οὐαλέριος*, *Βεβιανός*, *Γάϊος*, *Δόμνος*, *Πρίσκος*, *Εὔτυχος*, *Σμάραγδος*, *Λεόντιος*, *Ἁγίας*, *Ἀέτιος*, *Μίκαλλος*, *Χουδαίων*, *Κλαύδιος*, *Κάνδιδος*, *Σακέρδων*, *Γοργόνιος*, *Θεόδουλος*, *Θεόφιλος*. — Die in den Acta sanctorum ² Martii II zum 10. März S. 22 b Kap. 4 gebotenen Namen sind: Dometianus, Theophilus, Eutychius, Lysimachus, Gordianus, Xanthius, Cyrius, Helianus, Flavianus, Chudius, Heraclius, Eunomius, Alexander, Angias, Bivianus, Esychius, Smaragdus, Filoctimus, Athanasius, Domnus, Ioannes, Etius seu Quirinianus (al. Quirinus), Meander, Candidus, Helia, Acacius, Valerius, Claudius, Euticius, Leontius, Sisinnius, Nicallianus (al. Nicander), Priscus, Sacerdos (al. Sacerdon), Etdicius (al. Edicius), Theodulus, Melittus, Gaius, Valerianus. Nach dem Catalogus codicum hagiographicorum bibl. regiae Bruxellensis I: Cod. latini membrani (Brüssel 1889), S. 360 enthält Cod. No. 9742 (12. Jahrh.'s) Bl. 129 v — 132 v die Passio beati Gorgonii martyris una cum sociis suis numero XL, qui in Sebastia civitate sub Licinio imperatore VII (1. Hd V) idus Martii (1. Hd Septembris) id est die nono (1. Hd octavo)

Das zeitliche Verhältnis der Überschrift zu dem Testament selbst muss ganz dahingestellt bleiben. In PS nennt sie das Testament das der Märtyrer von Sebaste; in diesen Handschriften ist auch das Testament den Akten jener angefügt. A. a. O. S. 726 wies ich darauf hin, wie möglicherweise den Namensunterschriften im Testament das Namensverzeichnis am Schluss der Akten entstammt. Doch darf auch nicht übersehen werden, dass die Namen Kirion und Kandidus auch im Bericht der Akten begegnen und so eine Beziehung zu dem Testament vermitteln.

Als die Verfasser nennen sich — im Anschluss an Eph. 3, 1 sich als „Gebundene Jesu Christi" bezeichnend — Meletius, Aëtius, Eutychius (über sie s. u.). Die Adresse aber ist gerichtet, an die Bischöfe und Presbyter, die Diakonen und Konfessoren, und alle Glieder der Kirche an allen Orten (vgl. Mart. Polyc. *καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις* Patr. app. II, 132 ed. Gebh. Harn. Zahn). Durch ihr Martyrium haben die Märtyrer eine Bedeutung für die ganze Kirche gewonnen und ein Recht erlangt, zu ihr zu reden und sie in gewissem Sinn mit der fürsorgenden Aufsicht über die gewissenhafte Vollstreckung ihrer letzwilligen Verfügung zu betrauen. Die Stellung, welche in dieser Adresse die Konfessoren neben den Trägern regelmässiger kirchlicher Ämter einnehmen, enthält nichts Befremdliches. Haben auch nur die Canones Hippolyti Kap. 6 § 43 ff. und im Anschluss an sie die sog. Ägyptische Kirchenordnung (so Achelis, Die Canones Hippolyti [Gebh. Harn., Texte u. Unters. Bd. VI] S. 67 ff.), die Eingliederung der Märtyrer in das kirchliche Amt angeordnet, so erscheinen doch durchweg in den Zeiten der Märtyrerkirche die Märtyrer in einer den regelmässigen Amts-

---

martyrio consummati sunt. Als Namen werden genannt: beatus Gorgonius martyr, Candidus, Cyrionus, Domitianus, Eunoicus, Sisinnius, Eraclius, Alexander, Ioannes, Claudius, Athanasius, Valentius, Elianus, Melitus, Haecdictius, Achayus, Vibianus, Elianus, Theodulus, Cyrillus, Flavius, Severianus, Valerius, Chudionis, Sacerdonis, Priscius, Euticius, Iuvenalis, Filoctimonus, Aethius, Micallus, Lisimachus, Theophilus, Euticius, Xanthius, Aggius, Leontius, Hisitius, Gagius, Basilidis. Vgl. dazu Anal. Bolland. Bd. V, S. 356. — Nur ein paar Namen differieren also in dem Testament und den Akten.

trägern analogen Ehrenstellung (vgl. z. B. Tertullian, De praescr. 3: si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr; Hippolyt Danielkomm. I, 17, 8 werden nach den Vätern, Propheten und Aposteln genannt: Märtyrer, Jungfrauen, Lehrer, Bischöfe). Als Märtyrern aber lag es den Verfassern des Testaments doppelt nahe, in ihrer Anrede die Märtyrer nicht zu übergehen.

Der Zweck der testamentlichen Verfügung ist der, zu verhindern, dass nach vollendetem Martyrium die Gebeine der Märtyrer zerstreut werden. In dem Flecken *Σαρεῖμ* begehren sie vielmehr für sich die gemeinsame Ruhestätte: das hinzugefügte *ὑπὸ τὴν πόλιν Ζήλων* bleibt dabei etwas undeutlich und unsicher (vgl. Haussleiter a. a. O. S. 979 A. 2), erklärt sich aber doch aus dem Bedürfnis den Flecken Sareim näher zu bestimmen, vielleicht von einem andern gleichen Namens zu unterscheiden. Sareim ist die Heimat des eigentlichen Verfassers des Testaments Meletius; wie Krispinus und Gordius seine Brüder, so — wie Haussleiter wahrscheinlich gemacht hat — der Presbyter daselbst *Προΐδος* sein leiblicher Vater. Trifft nun hier der natürliche Wunsch der Angehörigen, die Gebeine ihrer Hinterbliebenen bei sich bewahren zu dürfen, mit dem Verlangen der Märtyrer nach gemeinsamer Beisetzung zusammen, so musste dies letztere um so mehr mit dem Begehren der Angehörigen der übrigen Märtyrer, wohl auch dem mancher anderer Christen, in Widerspruch treten. Deshalb ergreifen Kap. 1, 2 Aëtius und Eutychius allein das Wort.[1]) Sie wenden sich an ihre leiblichen Verwandten (zu *κυρίους γονεῖς κ. ἀδελφούς* s. Haussl. S. 986) und ermahnen sie, wie von unchristlichem Schmerz sich frei zu halten, so die brüderliche Liebe und Gemeinschaft gerade durch Achtung vor der von den Märtyrern getroffenen Bestimmung zu beweisen. Dieser Gehorsam und diese Teilnahme am Leiden der Märtyrer (eine solche ward durch Beisetzung eines Märtyrers im eigenen Begräbnis erstrebt) soll ihnen vom gemeinsamen Vater der Christen

1) Haussleiter will S. 987 Anm. 1 Kap. 1, 2 den zweiten Abschnitt des Schreibens beginnen. Doch ist der Zusammenschluss mit dem Vorhergehenden ein engerer als bei Beginn von Kap. 2 und 3. Daher glaube ich meine Einteilung auch jetzt festhalten zu müssen.

Lohn eintragen. Das Verhältnis zu dem den Christen gemeinsamen Vater wird somit dem durch die natürlichen Bande des Blutes geschaffenen entgegengestellt. Dadurch, dass der Christen himmlischer Vater die Vierzig einem gemeinsamen Martyrium zugeführt hat, hat er sie zu einander in eine innigere Gemeinschaft als die natürlicher Verwandtschaft gesetzt: so möge dies von den leiblichen Angehörigen durch den Gehorsam gegen die Bestimmung der Märtyrer thatsächlich anerkannt werden. Diesem Gehorsam werde die Frucht eines Anteils an dem Leiden der Märtyrer nicht fehlen.

Doch die Verfügung der Märtyrer hat nicht bloss mit dem Wunsch und Interesse leiblicher Verwandten, sondern auch mit der unter den Christen herrschenden Neigung zu rechnen, sich die Gebeine der Märtyrer zu verschaffen.[1]) Dem entgegen fordern Kap. 1, 3 die Märtyrer alle ihre Mitchristen auf, nicht eine Zerstreuung der Gebeine herbeizuführen, vielmehr sich an der Fürsorge dafür zu beteiligen, dass sie an die Eine Ruhestätte gelangen, und deshalb sie den mit der Bestattung Beauftragten hilfreich zu übermitteln. Dies wird ein Beweis angestrengten Eifers und lauterer Wohlgesinntheit sein; in noch bestimmterer Form wie oben bei den Angehörigen wird hier der Gewinn eines solchen Verhaltens hervorgehoben. Zur Bekräftigung dessen erinnern die Märtyrer daran, wie Maria für ihr fürsorgliches Ausharren bei dem Grab Christi zuerst dessen gewürdigt ward, den Herrn zu schauen, sich über seine Auferstehung zu freuen und den Segen des Auferstandenen zu empfangen. Dagegen erklären sie Kap. 1, 4, dass wer ihrer letztwilligen Verfügung zuwiderhandele, des Segens — den er von dem Besitze ihrer Gebeine erhofft — verlustig gehen und der Übertretung schuldig sein solle, weil er *μικρῷ βουλήματι* sich dem (mit dem des Geistes übereinstimmenden 1, 1) Willen der Märtyrer entgegengesetzt und gewalthätig an seinem Teil versucht hat, die von dem Herrn selbst nach seiner Gnade und Vorsehung durch ihren im Martyrium bewährten Glauben Ver-

1) Ein Fälscher hätte übrigens so gut wie ausschliesslich nur hierauf sein Augenmerk gelenkt, statt sich die Märtyrer zunächst an ihre natürlichen Verwandten wenden zu lassen.

bundenen zu trennen. Die Verfügung der Märtyrer wird Kap. 1, 5 auch auf den Knaben Eunoïkus ausgedehnt, falls dieser auch zum Martyrium gelangt und nicht etwa — doch wohl wegen seiner Jugend — verschont wird. Der letzteren Möglichkeit erwähnend, können die Märtyrer es nicht unterlassen, dem Eunoïkus für diesen Fall einzuschärfen, dass er, dem Tode entgangen und der Freiheit teilhaftig geworden, nun mit Freiheit ein Jünger ihres Martyriums werde und durch Bewahrung der Gebote Christi an dem grossen Tage der Auferstehung zu gleicher Seligkeit gelange, d. h. doch wohl jener vollkommenen Seligkeit, welche als Prärogative der Märtyrer angesehen ward. Eine Auffassung des *παῖς* im Sinne von Sklave scheint mir durch nichts nahe gelegt. — Nicht dem Eunoïkus gelten die Worte, mit denen ich Kap. 1 schliessen lasse; in die an diesen sich wendende Ermahnung klang ja nur aus, was auch in Bezug auf ihn, wenn er Märtyrer werde, bestimmt war. Die folgende Mahnung steht vielmehr in unmittelbarster Beziehung zu dem 1, 2—4 Gesagten. Die Betonung der *εὐγνωμοσύνη*, die es gegen die Brüder zu beweisen gelte, und die Warnung vor der *παρακοή* zeigen deutlich (vgl. S. 76, 12. 77, 1), dass auch hiermit unweigerliche Erfüllung des von den Testamentaren Verfügten eingeschärft wird. Aëtius und Eutychius haben, bevor sie die Feder niederlegten, noch einmal nachdrücklich ihre Festsetzung zu bekräftigen gesucht.

Mit Kap. 2 scheint wieder Meletius das Wort zu nehmen (über die Unwahrscheinlichkeit, dass Aëtius rede s. u.). Er richtet dasselbe zunächst an seine leiblichen Brüder. Schon Lambecius hat darauf hingewiesen, dass die pluralische Anrede eine Mehrheit von Namen erwarten lasse, daher neben *Κρισπῖνε* auch *Γόρδιε* gestanden haben müsse (vgl. auch Haussl. S. 982). Für ein Abschiedswort aus Märtyrermund ist die Aufforderung zu ernster Abkehr von dieser Welt und Hinkehr zu der zukünftigen das von selbst Gegebene. Daher beginnt Meletius: *ἀξιῶ ὑμᾶς . . καὶ παραγγέλλω, πάσης κοσμικῆς ἡδυπαθείας καὶ πλάνης γενέσθαι ξένους*, sie sollen sich freihalten von der betrüglichen Wollust dieser Welt. Betrüglich ist diese Wollust wegen der Vergänglichkeit dieses Erdenlebens, dessen Herrlichkeit im Grunde ein täuschender Schein, da sie der Blume des Grases gleich

ein Ende nimmt, wenn sie kaum erblüht ist. Nennt Meletius die Herrlichkeit dieser Welt unsicher, in der sich nicht ein fester Fuss fassen lässt, so zugleich unkräftig, *οὐκ εὔτονος*. Zwar lesen PS *οὐκ εὔωνος*, aber offenbar ist *εὔτονος* das durch den Zusammenhang Gegebene. Der vergänglichen irdischen Herrlichkeit aber stellt Meletius gegenüber den nie versagenden Reichtum Gottes, der das ewige Leben den zu ihm kommenden und an ihn Glaubenden schenkt. Die wahre Bedeutung der irdischen Lebenszeit — das, wozu sie dienen soll — ist, dass sie eine neidlos gegebene d. h. reichliche Frist zur Busse gewährt und die Möglichkeit der Auswirkung in christlichem Thun willig darreicht; was freilich nur denen zu gute kommt, welche nicht durch Verschieben auf die Zukunft versäumen, sich diesen Gebrauch der Zeit angelegen sein zu lassen. Dies Letztere ist so wichtig, da niemand zuvor weiss, wann „dieses Lebens Wandel“ eintreten, wann es ein Ende nehmen wird. Diese Erkenntnis der unberechenbaren, bevorstehenden Wandlung gilt es aber auch praktisch werden zu lassen, um durch Bewährung unbefleckter Gottesfurcht „die Schuldschrift der früheren Sünden auszulöschen“. Bekräftigt wird diese Mahnung durch jenes nicht selten wiederkehrende — vgl. Resch, Agrapha S. 113; m. W. zuletzt noch im Roman de Rou (Plücke's Ausgabe v. 5550 Iloc ù io te truverai, Iloc, dist Dex, te iugerai; hieraus auch Uhland) — Agraphon: *ἐν ᾧ εὕρω σε, ἐν τούτῳ κρίνω σε.* In merklichem Gegensatz zu den verwerteten Schriftstellen Röm. 3, 25. Kol. 2, 14 wird die Reinheit christlicher Gottesfurcht zur Vermittlerin der Vergebung der Sünden; aber dieser Abstand von apostolischer Erkenntnis ist ein durchaus unbewusster. Voraussetzung ist das in der Kirche vorhandene Heil; als selbstverständlich erscheint dann, dass dem Christen, der in wahrer Gottesfurcht lebt und in der Todesstunde darin steht, die früheren Sünden nicht zugerechnet werden.

Mit dem Gedanken der Bereitschaft für das Gericht wird auch Kap. 2, 3 die Aufforderung begründet, in den Geboten Christi untadelig erfunden zu werden. Der Märtyrer weist hin auf die drohende Pein des unaufhörlichen Feuers und auf die schon vorlängst durch göttliche Stimme als die letzte charakterisierte Zeit. Die Liebe möge man vor allem wert halten; „denn

diese allein ehrt das Gerechte, indem sie durch das Gesetz der Bruderliebe Gotte gehorsam ist“. Zugleich wird durch den Satz, in dem Bruder, den man sehe, werde der unsichtbare Gott geehrt, an 1 Joh. 4, 20 erinnert, und dazu bemerkt: *καὶ πρὸς μὲν τοὺς ὁμομητρίους ἀδελφοὺς ὁ λόγος, πρὸς δὲ πάντας τοὺς φιλοχρίστους ἡ γνώμη.* Das kann nicht besagen, wie Haussl. will (S. 982), Meletius wende sich mit doppeltem Recht an seine leiblichen Brüder, als ihm auch durch christliche Bruderschaft Verbundene, sondern drückt aus, dass dem Wortlaut nach jener Ausspruch des Johannes leiblichen Brüdern gelte, seinem Sinn und seiner Absicht nach aber vielmehr allen, die Christum lieben. Damit stimme, fährt Meletius fort, Christi eigenes Wort: Er, der Erlöser und Gott der Christen (so vermutete ich a. a. O. S. 719, und so bestätigt es P), habe nicht die durch natürliche Verwandtschaft Verbundenen Brüder genannt, sondern die, welche in ihrem guten Handeln den Glauben entsprachen und den Willen des Vaters im Himmel thaten.

Eine unmittelbare Beziehung auf die Verfügung des Testaments vermag ich hier nicht wahrzunehmen. Es ist ein ernstes Wort der Mahnung, welches der dem Tod entgegengehende Märtyrer seinen Brüdern, aber in diesen zugleich den Glaubensgenossen zuruft. Die Betonung der Vergänglichkeit des Irdischen, des drohenden Gerichts, die Aufforderung zum Fliehen der Weltlust und zur Übung der Liebe haben, so warm und ernst sie in ihrer Schlichtheit lauten, nichts Eigentümliches innerhalb der altchristlichen Litteratur. An den Danielkommentar Hippolyts III, 6, 7 S. 132, 9 ff. erinnert z. B. der Hinweis auf die Vergänglichkeit des Erdenlebens, und an ebd. IV, 60, 2 S. 338, 12 ff. die Warnung vor dem zukünftigen Gericht.

Den Schluss des Testaments (Kap. 3) bilden die Grüsse, in welchen vor allem jene Fülle persönlicher Beziehungen entgegentritt, die dieses Schriftstück charakterisieren. Während alle einzelnen Märtyrer am Schluss des Schreibens grüssend ihre Namen unterzeichnet haben, wird im Verlauf der Grüsse noch dreimal ausdrücklich bemerkt: *προσαγορεύω καὶ ἐγώ.* Das erste Mal S. 79, 6 grüsst Meletius, als dritter S. 79, 17 f. Eutychius, dagegen das zweite Mal S. 79, 13 f. nach dem überlieferten Text wieder Meletius. Mit vollem Recht hat Haussleiter an der

zuletzt genannten Stelle die Korrektur in Aëtius befürwortet. Man könnte aber auch fragen, ob nicht, wie aus der Feder des Meletius die Grüsse 3, 1 und aus der des Eutychius die 3, 3 geflossen sind, Aëtius alle Grüsse 3, 2 niedergeschrieben hat. Es liesse sich dafür geltend machen, dass so sich die Erwähnung von Sarim an dieser Stelle gut erklärt; doch ist nicht zu leugnen, dass sie auch nach den persönlichen Grüssen des Meletius, dessen wahrscheinliche Heimat Sarim, motiviert erscheint. Seine leiblichen Verwandten grüsst Meletius: Lutanius, Krispus und Gordius. Die beiden Letzteren — Krispus in der längern Namensform Krispinus — waren bereits zu Anfang des Briefes als die genannt, welche neben dem als Presbyter und Vater bezeichneten Proïdus für die Ausführung des letzten Willens der Märtyrer Sorge tragen sollten, sie waren es auch, welche als seine Brüder wahrscheinlich Meletius in seinen Mahnworten angeredet hatte. Irgend welcher Anlass an der letztern Stelle die Bezeichnung „Brüder“ anders als im natürlichen Sinn zu verstehen liegt nicht vor.[1]) Sie die geistlichen Brüder aller Märtyrer (1, 1), sind die leiblichen Brüder des Meletius, des hauptsächlichen Wortführers der Märtyrer, wenn schon sich nicht (s. o.) die Worte S. 78, 20 *πρὸς μὲν ὁμομητρίους ὁ λόγος* dafür verwerten liessen. Die allgemeinere Bezeichnung *συγγενεῖς* ist dann gewählt, weil Lutanius mit genannt ist. Ist freilich Haussleiters Korrektur von Meletius S. 79, 14, in Aëtius richtig, so nennt eben dieser den Krispus und Gordius neben Markus und Trypho seine Brüder. Daher hat Haussleiter die Namen Krispus und Gordius getilgt. Er konnte sich dafür auf ihr Fehlen in S berufen. Sie finden sich aber in P, standen also auch in dem PS gegenüber V gemeinsamen Archetypus, sind demnach wohl erst vom slavischen Übersetzer getilgt. Die Möglichkeit späterer Einschaltung beider Namen bleibt dennoch bestehen. Wahrscheinlich ist nicht, dass Krispus und Gordius nicht sowohl unmittelbar Brüder des Meletius, als vielmehr des Aëtius sind, obwohl ja dieser auch Kap. 2 nicht unbedingt als der Redende ausgeschlossen ist.

1) A. a. O. S. 724 und 726 habe ich mich darüber, ob die Bezeichnung „Brüder“ im geistlichen oder leiblichen Sinne zu verstehen sei, nicht geäussert (gegen Haussl. S. 982).

Eher noch könnte S. 79, 6, *Μελέτιος* durch *Ἀέτιος* zu ersetzen, dagegen S. 79, 14 ursprünglich sein. Auch dann bliebe Haussleiters feine Beobachtung bestehen, dass es leibliche Verwandte sind, welche zunächst mit der Fürsorge für die gemeinsame Beisetzung der Märtyrer betraut worden, denn an der Identität des Markus S. 79, 15, mit dem S. 75, 9, dürfte ebenso wenig zu zweifeln sein, wie an der des Kyrillus, des Bruders des Eutychius S. 79, 19, mit dem Kyrillus S. 75, 9. Diese Identität wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass gerade die leiblichen Angehörigen der Märtyrer der gemeinsamen Bestattung der letzteren kein Hindernis bereiten sollen. Es erklärt sich dann auch gut (Haussl. S. 985), warum gerade Saprikius S. 75, 14, durch das *τὸν τοῦ Ἀμμωνίου* näher bestimmt ist, obschon wir freilich nicht wissen, ob nicht doch zwei Saprikius in Betracht kommen konnten und daher zu unterscheiden waren. Man wird geneigt sein auch Kap. 3, 3 nach Saprikius das *Ἀμμώνιον* in *τὸν τοῦ Ἀμμωνίου* zu verändern; dagegen vermag ich nicht es mit Haussleiter für eine Kap. 1, 1 entstammende Glosse anzusehen. Sind die Kap. 1, 1 genannten und zur Testamentsvollstreckung mit bevollmächtigten Krispinus, Gordius, Kyrillus und Markus Brüder einzelner Märtyrer, so erscheint Haussleiters Auffassung nicht unberechtigt, in dem Presbyter Proïdus den Vater des Meletius zu erblicken, ebenso wie in Iles 3, 1 den Vater eines anderen der Märtyrer. In Bezug auf Iles ist dies durchaus wahrscheinlich, da sonst die Presbyter mit dem Ehrennamen *κύρις* S. 78, 26. 79, 2, ausgezeichnet werden. Zweifelhafter bleibt es bei Proïdus, der offenbar in besonderem Masse Vertrauensperson der Märtyrer ist, und daher von ihnen auch in nur geistlichem Sinn Vater genannt sein könnte. Richtig gesehen hat jedenfalls Haussleiter, wenn er in der verwandtschaftlichen Beziehung des Meletius, Aëtius und Eutychius zu den mit der Testamentsvollstreckung Beauftragten es begründet sieht, dass sie im Namen der übrigen Märtyrer das Wort führen.

Auch sonst treten persönliche Beziehungen der Märtyrer entgegen. Wie Meletius (Aëtius) seine Verwandten Lutanius, Krispus und Gordius grüsst, so Aëtius (Meletius) neben seinen Verwandten Markus und Akylina seine Brüder Markus, Tryphon

(Gordius und Krispus ?), seine Schwestern und seine Frau Domna nebst seinem Sohne. Eutychius grüsst an Verwandten seine Mutter Julia und seine Brüder Kyrill, Rufus, Riglus, seine Schwester Kyrilla und seine Braut Basilla. — Überhaupt scheinen die Märtyrer zwar aus verschiedenen Dörfern (1, 1), aber nicht aus verschiedenen Gegenden zu stammen. Zela ist der einzige grössere Ort, der erwähnt wird. Phydela sonst auch bekannt: der Ort Sarim wird nicht ohne Beziehung zur Landschaft Sarimene sein. Das Christentum hat dort bereits in den Dörfern Verbreitung gefunden: organisierte christliche Gemeinden werden überall vorausgesetzt. Während die Adresse Bischöfe als die im Rang höchststehenden Glieder des Klerus voranstellt, zeigen sich die für die Märtyrer unmittelbar in Betracht kommenden Gemeinden von Presbytern geleitet. Drei Diakonen stehen in Ximaroi dem Presbyter zur Seite, ebenso in Sarim, falls S. 79, 10, mit Maximus, Hesychius und Kyriakus die Diakonen noch einmal einzeln mit Namen genannt sein sollten. Doch hat Haussleiter wahrscheinlich gemacht, dass wir in den mehrfach erwähnten Krispinus und Gordius die Diakonen von Sarim zu erblicken haben; die Unterstützung freilich, welche diese Vermutung daran empfängt, dass sie vom Volk unterschieden werden, und dass der nach ihnen genannte Saprikius Subdiakon ist, ist nicht zwingend. Interessant aber ist, wie auch schon hier den Diakonen Subdiakonen — *ὑπηρέται τοῦ θεοῦ* — zur Seite stehen 3, 3.

Die Märtyrer haben schon Leiden um ihres Bekenntnisses willen erdulden müssen: aber worin jene *θλίψεις* bestanden, die der Knabe Eunoïkus bereits gemeinsam mit ihnen erlitten hat, bleibt ungesagt. Vielleicht war es doch nur die schwere Kerkerhaft. Nur in Bezug auf jenen Knaben ist es ihnen noch zweifelhaft, ob er dem Tode werde überantwortet werden; allen übrigen steht der Tod sicher bevor. Die ganze Gerichtsverhandlung liegt also schon hinter ihnen. Sie beurteilen ihr Martyrium als *ἀγών* 1, 5 oder *ἆθλον ἀγών* 1, 1, einen Kampf, in welchem sie hoffen siegreich den Gegner zu überwinden (vgl. Hippolyt im Danielkommentar II, 19 *προτρεπόμενοι ἀλλήλοις ὡς ἔμψυχοι ἀθληταὶ προηγοῦντο ὑπὸ τοῦ πνεύματος εἰς τὸ σκάμμα, τρεῖς παῖδες νεώτεροι πρὸς μυριάδας ἀνθρώπων ἀπίστων*

ἀγωνιζόμενοι, ebenso 21, 2. 24, 6. 7. 25, 3 *ἐν μὲν . . τοῖς ἐπιγείοις ὑπερίσχυσεν ὁ βασιλεύς, ἐν δὲ τῇ πίστει τῇ πρὸς τὸν θεὸν ὑπερίσχυσαν οἱ τρεῖς παῖδες*). Dass sie das Martyrium erleiden dürfen, ist ihnen ein Erweis der *χάρις* Gottes, ebenso wie diese es auch verleiht — und zwar mit auf Grund der Fürbitte der gläubigen Gemeinde — im Martyrium zu bestehen (1, 1 *Ἐπειδὰν τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι καὶ ταῖς κοιναῖς τῶν πάντων εὐχαῖς „τὸν προκείμενον ἀγῶνα“ τελέσωμεν καὶ ἐπὶ „τὰ βραβεῖα τῆς ἄνω κλήσεως“ φθάσωμεν.* 1, 4 *οὓς ὁ ἅγιος ἡμῶν σωτὴρ ἰδίᾳ χάριτι καὶ προνοίᾳ τῇ πίστει συνέζευξεν.* 1, 5 *νεύματι τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ*). Durch die Gnadenwirkung des Erlösers ist es den Märtyrern zu Teil geworden ihren Glauben zu bewahren und zu bekennen. Auf Grund des ihnen geschenkten Geistesbesitzes — doch vielleicht noch zufolge einer besonderen Offenbarung, vgl. Euseb. H. E. V, 3 — können sie erklären, dass was sie beschlossen haben auch der Wille des Geistes ist 1, 1 S. 76, 6. — Dass das siegreiche Vollbringen des Martyriums ein Geschenk Gottes ist, schliesst doch eine gewisse Verdienstlichkeit desselben nicht aus. Direkt wird eine solche zwar nicht ausgesprochen, aber sie bildet die Voraussetzung für den Anteil an dem Martyrium, welcher denen zugesichert wird, die zur Vollführung des letzten Willens der Märtyrer beitragen 1, 2. 3. Eine Annäherung an das Leiden Christi — vielleicht doch nur im Sinn von Kol. 1, 24 — möchte auch der Erinnerung an den Gewinn, welcher Maria aus ihrer Fürsorge für den Leichnam Christi erwachsen 1, 3, zu Grunde liegen. Eine *ἀπόλαυσις* ausgezeichneter Art scheint als Frucht des Martyriums in den Eunoïkus betreffenden Worten zu liegen 1, 5, aber es will wegen des Hinweises auf den grossen Tag der Auferstehung scheinen, dass nicht der Anteil an einer vorangehenden ersten Auferstehung als Prärogative der Märtyrer (vgl. dagegen Hippolyt in d. Anm.) angesehen wird. Als eine Gunsterweisung Christi bezeichnen die Märtyrer aber auch die Errettung des Bekenners vom Tode (1, 4 *ἐὰν δὲ διαφυλάχθῃ ἀβλαβὴς τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι*).[1]) Aber freilich ist

1) Ebenso Hippolyt im Danielcomm. II, 37, 4 *ὥστε εὐχέσθω ὁ ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος προσφερόμενος οἵῳ δήποτε τρόπῳ μαρτυρήσας ἐξελθεῖν. οὗτος γαρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει*

ein solcher der Gefahr ausgesetzt, den Ertrag seines Martyriums zu verscherzen, gilt es ihm daher durch ernstliches Halten der Gebote Christi sich denselben zu bewahren (vgl. dazu Hippol. a. a. O. II, 37, 1—3 S. 112, 15 ff).

Als Halten der „Gebote Christi“ oder „Gottes“ (1, 5. 6. 2, 3) wird in schlichter Form im Anschluss an das Evangelium und gemäss der Ausdrucksweise der alten Kirche das Thun des Willens Gottes bezeichnet. Die Aufforderung zu christlichem Wandel erscheint motiviert durch den verheissenen Lohn und das drohende Gericht. Es bleibt dabei doch der Glaube, in welchem das Verhalten des Christen beschlossen ist, und er wird nicht als intellektuelle Zustimmung, sondern als *προστρέχειν εἰς θεόν* aufgefasst 2, 1. *Μετάνοια* ist nur ein anderer Ausdruck für das Gleiche, schliesst wohl nur schon mehr die *πρᾶξις τῆς πολιτείας* als Bestandteil und Konsequenz in sich 2, 2, da es gilt, dass der Christ die *ἀρίστη πρᾶξις* mit der *πίστις* verbinde 2, 4. Christus, der *κύριος* 1, 3, der *σωτὴρ καὶ θεός* der Christen 2, 4, und das durch ihn erschlossene und verbürgte Heil der Gegenstand der *πίστις*. Die Bewährung der *θεοσέβεια* besteht aber wie in dem Fremdsein der Lust der gegenwärtigen und dem Trachten nach den Gütern der zukünftigen Welt 2, 1, so vor allem in der Übung der Liebe (2, 4 *αὕτη γὰρ μόνη τιμᾷ τὸ δίκαιον φιλαδελφίας νόμῳ πειθομένη θεῷ*). Beides ist Bedingung für die Erlangung des jetzt noch wesentlich zukünftigen Heils (*τοῖς σώζεσθαι θέλουσι* 2, 1).

Nicht eine eigentümliche religiöse und sittliche Denkweise tritt uns in dem Testament entgegen, aber es ist wie ein schlichter und unmittelbarer, so zugleich ein besonders lauterer und warmer Ausdruck dessen, was das christliche Bewusstsein der Märtyrerkirche erfüllte.

ἔχων, und II, 37, 5 *ἐάν σε προσενεχθέντα θελήσῃ ῥύσασθαι καὶ ἐν τούτῳ τὸν θεὸν δόξαζε.*

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

Erster Band. Heft 2.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Das

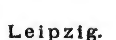
Homiliarium Karls des Grossen

auf seine

ursprüngliche Gestalt hin untersucht

von

Lic. Dr. Friedrich Wiegand,
Privatdozent der Theologie.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1897.

Inhalt.

Erst nach Beendigung des Druckes fällt mir das soeben erschienene Verzeichnis der liturgischen Handschriften des Vatikans von Ehrensberger (libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manu scripti 1897) in die Hand. Aus demselben geht hervor, 1) dass Palatin. 429 saec. XI (Ehrensberger p. 43 sqq.) und Palatin. 428 saec. XI. XII (l. c. p. 50 sq.) Exzerpte aus dem Homiliarium Karls in der Art von Augiensis 37 sind (vgl. unten S. 86); 2) dass Vatican. 8562 saec. X (l. c. p. 110) die erste Hälfte des echten Homiliars (Hom. I 1—97) und Borghes. 48 A 2 saec. XV (l. c. p. 53) ein weiteres Stück (Hom. I 69—II 24) desselben enthält.

I. Die handschriftliche Überlieferung des Textes.

Schon Mabillon hat darauf hingewiesen, dass die unter verschiedenen Titeln erschienenen Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts nicht das echte Homiliarum Karls des Grossen enthalten, dass man das letztere vielmehr in zwei grossen dem 9. Jahrhundert entstammenden Folianten der Reichenauer Klosterbibliothek entnehmen müsse.[1]) Gerbert, der diese Nachricht weitergibt, spricht geradezu von einem *homiliarium Augiense jussu Caroli M. a Paulo diacono digestum*, welches ihm vorgelegen habe.[2]) Weniger glücklich war Ernst Ranke, als er „das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie“ darzulegen unternahm. Er bedauerte damals (1847) schmerzlichst, jene Reichenauer Handschriften nicht auffinden zu können; hoffte er doch von ihrer Entdeckung und Herausgabe die wertvollsten Aufschlüsse, sowohl für die Geschichte der Predigt wie für die der kirchlichen Lektionen im Mittelalter (S. 130 ff.). Erst sieben Jahre später gelang es ihm, die vermissten Codices in Karlsruhe nachzuweisen, freilich in einem arg zugerichteten Zustande. Über die Hälfte, von Unschuldige Kinder bis Laurentius, fehlte ganz oder war nur in kümmerlichen Fetzen vorhanden. Zwar bot die Karlsruher Bibliothek eine Reihe jüngerer Codices, welche Ranke als zur

[1]) Annal. Benedict. Paris 1704. Tom. II p. 328 sq.
[2]) Vet. liturg. Alemannica. 1776. p. 127 sqq., 932.

Ergänzung des echten Werkes brauchbar bezeichnete; aber er selbst ist schliesslich doch davon abgestanden, das berühmte Werk Karls des Grossen der gelehrten Welt in einer kritischen Ausgabe darzubieten; vielmehr begnügte er sich damit, seinen Fund in den Theol. Studien und Kritiken 1855 S. 382 ff. bekannt zu geben.

In gleicher Weise haben andere Forscher den Rankeschen Fund wohl öfters citiert, aber so gut wie gar nicht bisher verwertet. So legte Migne seinem Abdruck des Homiliars, s. l. 95, den wertlosen Kölner Druck von 1539 zu Grunde. Auf Migne wieder verliess sich G. Loeck in seiner Dissertation: Die Homiliensammlung des Paulus Diakonus, die unmittelbare Vorlage des Otfridischen Evangelienbuchs. Kiel 1890.

In der Geschichte der mittelalterlichen Predigt wird das Homiliarium regelmässig erwähnt, aber nur Marbach[1]) schloss sich bis jetzt korrekt an Rankes Beobachtungen an. Cruel[2]) nennt zwar Ranke, beweist aber durch seine Ausführungen, dass er sich ebenfalls durch einen späteren Druck hat irreleiten lassen, und Linsenmayer[3]) glaubt, indem er Ranke völlig ignoriert, in der Druckausgabe, Speier 1482, das Homiliarium Karls sehen zu können.

Selbst die höchst vorsichtigen Bemerkungen Haucks[4]) dürften angesichts des echten Homiliars noch einige Einschränkungen erfahren. Denn wenn der ursprüngliche Charakter dieser Predigtsammlung auch nicht ganz verwischt ist, so hat er sich doch im Laufe der Jahrhunderte die erheblichsten Veränderungen gefallen lassen müssen. Diese Erfahrung machte ich, als ich mich jüngst genötigt sah, im Homiliarium nachzuschlagen. Eine von Abälard noch citierte Predigt war in keiner mir zugänglichen Druckausgabe aufzufinden; es erwies sich damit die Thatsache, dass das Homiliarium im Laufe der Jahrhunderte nicht nur Erweiterungen, sondern auch Verkürzungen erfahren hatte.

---

[1]) Geschichte der deutschen Predigt vor Luther S. 17 f.

[2]) Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter S. 47 ff.

[3]) Geschichte der Predigt in Deutschland S. 42 ff.

[4]) Kirchengeschichte Deutschlands II 222.

Da ich nun in der Reichenau-Karlsruher Handschrift die gewünschte Predigt sofort konstatieren konnte, so glaubte ich, einmal im Besitz der wertvollen Codices, anderen Forschern dadurch einen Dienst erweisen zu sollen, dass ich wenigstens ein Inhaltsverzeichnis des echten Homiliars herausgäbe, die Perikopen vollständig, von den Homilien nur die Initien samt Angabe, wo die Texte bei Migne zu finden seien. Die Lücken unternahm ich nach Rankes Ratschlägen zu ergänzen, d. h. ich suchte eine Anzahl jüngerer Reichenauer Codices von ihren späteren Zuthaten zu reinigen. So hoffte ich, wenngleich nicht die ursprüngliche Gestalt des Homiliars, so doch wenigstens vorläufig ein möglichst annäherndes Bild desselben zu erhalten. Ein Absuchen der deutschen Bibliotheken sollte mir dann später für eine über Jahr und Tag vorzunehmende kritische Ausgabe die nötigen Unterlagen bieten.

Indessen bin ich so glücklich, heute schon das Homiliarium Karls des Grossen in einer Vollständigkeit und Zuverlässigkeit darbieten zu können, in der es seit Mabillons und Gerberts Zeiten nicht mehr vorgelegen hat.

Die Beschreibung des von Egino von Verona zusammengestellten Homiliars durch Valentin Rose,[1]) auf welche mich mein verehrter Kollege, Herr Dr. L. Traube in München, aufmerksam gemacht hatte, veranlasste mich, jetzt schon wenigstens in München Nachforschungen anzustellen. Dieselben ergaben ein glückliches Resultat. Ich fand in dem aus Benediktbeuren stammenden, um die Wende des 10. und 11. Jahrhunderts geschriebenen Doppelcodex 4533/34 eine zwar etwas jüngere und an prunkvoller Ausstattung der Reichenauer Handschrift nachstehende, aber fast tadellos erhaltene Abschrift des Homiliars. Da die Benediktbeurener Chronik erzählt, dass Abt Eliland von Karl ein Exemplar des Homiliars zum Geschenk erhalten habe,[2]) so dürfen wir wohl in unserem etwa 100 Jahre jüngeren be-

[1]) Die latein. Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps in der kgl. Bibliothek zu Berlin 1892 S. 77 ff.

[2]) Duae omeliae, una de adventu domini usque in pascha, et altera in adventum domini de pascha, in quibus iussit scribi sermones diversorum patrum, diaconoque suo praecepit emendare eas. Pertz M. G. script. IX 216.

scheidenen Codex eine für den praktischen Gebrauch bestimmte Abschrift jenes kaiserlichen Prachtwerkes sehen.

Jedenfalls ist fortan unsere Kenntnis des Karlschen Homiliars nicht mehr von dem verstümmelten Augiensis in Karlsruhe abhängig; auch brauchen wir nicht mehr zu bezweifeln, ob die ursprüngliche Gestalt des Homiliars überhaupt wieder hergestellt werden könne. In dem Münchener Codex besitzen wir definitiv das echte Homiliarium.

Trotzdem stehe ich vorläufig noch davon ab, eine vollständige Ausgabe des Homiliars zu veranstalten, weil für eine solche jahrelange Vorarbeiten nötig sind. Die von Rose angeschnittene Frage des Egino-Homiliars verlangt eingehende Untersuchungen darüber, in welchem Verhältnis die im Auftrage Karls von Paulus Diakonus zusammengestellte Homiliensammlung zu ähnlichen Unternehmungen jener Zeit stand. Zudem lässt die Auffindung des Münchener Codex hoffen, dass noch andere Abschriften des Homiliars in europäischen Bibliotheken vergraben liegen. Auch gilt es den Wandlungen nachzugehen, welche der Text des Homiliars durchzumachen hatte, ehe er einerseits zum römischen Brevier zusammenschrumpfte,[1] ehe er anderseits für die Abfassung von Luthers Kirchenpostille massgebend wurde.[2] Erst wenn dies alles geschehen ist, wenn der korrekte Text des Homiliars vorliegt, lässt sich, wie Ranke mit Recht betont, zu der Frage Stellung nehmen, welche Bedeutung dieses Homiliarium für die Predigt des Mittelalters gehabt hat. Denn dass wir in Bezug auf diese Frage noch durchaus im Dunklen tappen, beweist der strikte Gegensatz von Marbach, der in dem Homiliarium die „vornehmste Fundgrube“ für die mittelalterlichen Prediger sieht, und von Cruel, der diese und ähnliche Urteile Marbachs für „eitel Wind“ erklärt.[3]

Diese Schwierigkeiten, welche einer kritischen Ausgabe also vorerst noch im Wege stehen, hindern indessen nicht, jetzt schon jene von mir gleich anfangs geplante Inhaltsübersicht des Homiliars zu geben, damit endlich einmal feststeht, was

---

[1] Rose a. a. O. S. 83.
[2] Ranke, Perikopensystem S. 132.
[3] Marbach a. a. O. S. 18. Cruel a. a. O. S. 50.

eigentlich Homiliarium Karls des Grossen ist und was nicht. So biete ich denn im Nachstehenden jenes kurze Verzeichnis, welches vorläufig den Mangel einer wirklichen Ausgabe ersetzen soll. Auch die angefügten Erläuterungen wollen nur Materialien und Fingerzeige sein, wie sie sich mir während der Bearbeitung der Codices von selbst aufdrängten. Für eine wirklich abschliessende Arbeit über das Homiliarium, die ich von jetzt ab im Auge zu behalten gedenke, ist die Zeit noch nicht gekommen.

Aus diesem Grunde kann ich jetzt auch auf eine genaue Beschreibung der von mir benutzten Handschriften verzichten. Eine solche ist erst am Platze, wenn das handschriftliche Material in möglichster Vollständigkeit herbeigeschafft und damit eine Sichtung der Codices nach Wert und Verwandtschaft ermöglicht ist. Es genügt, meine Quellen hier nur einfach vorzustellen.

I. Cod. Augiensis 29, saec. IX, jetzt in der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe, kurz beschrieben von Ehrensberger (bibliotheca liturgica manuscripta IV 3 S. 19 f.). Derselbe enthält Distichon und Gedicht von Paulus Diakonus, sowie Karls epistola generalis. Es folgt die summarische Inhaltsübersicht, sowie das Verzeichnis der Perikopen und der 110 Homilien vom 5. Sonntag vor Weihnachten bis Ostersamstag. An Texten umfasste der Band ursprünglich wohl ebenfalls die der Homilien 1—110; aber schon zu Rankes Zeiten waren nur noch Hom. 1—33 (33 bis *exhibit exilio missus est* Ml. 94, 49 B) vorhanden, während sich von den übrigen bloss kümmerliche z. T. zu Einbänden anderer Bücher verwendete Fragmente nachweisen liessen. Dieselben sind jetzt sorgfältig losgelöst und unserem Codex wieder angefügt. Da es mir gelungen ist, ihren Inhalt vollständig zu bestimmen, so mag das Verzeichnis dieser sieben Bruchstücke hier folgen. Es enthält:

Nr. 1 die Homilien 38 und 39 vollständig, ausserdem die folgende Lektion und Hom. 40 bis *ut circumcideretur puer* Ml. 94, 53 D.

Nr. 2 Hom. 72 von — *laudum dominus postularet* Ml. 95, 1212 A an und Hom. 73 bis *sed miracula* Ml. 76, 1082 B.

Nr. 3 das Mittelstück von Hom. 77 von — *pienter et sancte vivere decet* Ml. 54, 272 A bis *sumus nec carnali* Ml. 54, 274 B.

Nr. 4. Hom. 85 von *fastidiat desiderat capere* bis zum Schluss, die folgende Lektion und Hom. 86 bis *ad adversa toleranda promissa* Ml. 54, 313 B. Es folgt ein Palimpsest von ganz später Hand, durch welches auch der Anfang von Hom. 87 zerstört ist. Letztere ist wieder lesbar von *merito autem laetificat* Ml. 94, 96 D an bis zum Schluss; ebenso Hom. 88 bis *et ipsorum*.

Nr. 5 den Schluss von Hom. 88 von *pudicitia et castitate* an sowie den Anfang von Hom. 89 bis *vulneribus suggerit*.

Nr. 6 das Mittelstück von Hom. 92 von *multitudo maxima* Ml. 94, 111 A an bis *significant quorum* Ml. 94, 112 C.

Nr. 7 ist ein Fetzen von unregelmässiger Form. Er enthält in unvollständiger Weise aus Hom. 105 die beiden Abschnitte a) zwischen *medio limine et* und *victoriam resurrectionis ad* Ml. 94, 130 C. 131 A; b) zwischen *carnis et animae* und *nequimus ipsam terrenae* Ml. 94, 131 D. 132 A.

Für die Sucht, dem Homiliarium andere Predigten einzugliedern, die Paulus Diakonus ursprünglich nicht in Aussicht genommen hatte, bietet schon diese älteste Handschrift einen Beleg, indem sie im Texte hinter der von Maximus von Turin stammenden Hom. 23 noch zwei weitere Predigten von demselben Verfasser folgen lässt: *investigabiles humanis sensibus* Ml. 57, 251 und *in adventu dominico* Ml. 57, 253, von welchen das Inhaltsverzeichnis nichts weiss, vgl. Ranke in Stud. u. Krit. 1855 S. 391.

II. Cod. Augiensis 19, saec. IX, ebenfalls in Karlsruhe (Ehrensberger a. a. O. IV 4 S. 20). Er enthält das Register der Perikopen und der 134 Predigten von der Ostervigilie bis zum Schluss des Kirchenjahres einschliesslich dessen was man später commune sanctorum nannte, also das Register der zweiten Hälfte des ganzen Werkes. Die Texte hingegen beginnen mit Hom. 65, repräsentieren also nur den 2. Teil der zweiten Hälfte des Homiliars. Auch bricht der Band in

Hom. 132 mit den Worten *artifex de toto quod caro* ab und die Homilien 133. 134 fehlen gänzlich.

III. Cod. Augiensis 14, ebenfalls in Karlsruhe (Ehrensberger a. a. O. IV 5 S. 20), von Ranke a. a. O. S. 394 bereits zur Ergänzung vorgeschlagen und hierzu auch vortrefflich geeignet. Er umfasst die Nrn. 68—110 (Fastenzeit), also den 2. Teil der ersten Hälfte des ganzen Werkes. Sein geringeres Alter verrät er abgesehen von der Schrift durch grössere Einschiebsel hinter den Homilien 89. 91. 94 und 181, die sich aber mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses von Cod. Aug. 29 leicht ausscheiden lassen.

IV. Cod. Augiensis 15, ebenfalls in Karlsruhe (Ehrensberger a. a. O. IV 1 S. 19), wird mit Unrecht von Ranke a. a. O. als zur Ergänzung von I und II sich qualifizierend bezeichnet. Denn er zeigt den Entartungsprozess des Homiliars bereits im vollen Gange. Obwohl mit Peter und Paul abbrechend und also bis Laurentius eine Lücke lassend, die auch mit den von Ranke vorgeschlagenen weiteren Hilfsmitteln nicht auszufüllen ist, enthält er, was Ranke entgangen zu sein scheint, 76 Predigten, also in seiner Verstümmelung schon 12 mehr, als er im vollständigen Zustande enthalten dürfte. Zwar erweisen sich seine Nrn. 18—28 unschwer als Einschiebsel. Denn es ist widersinnig, wenn auf die Predigt der Osteroktave (Nr. 17) unter der Überschrift *incipit sermo de pascha domini* noch elf weitere Osterpredigten folgen, die obendrein zum grössten Teil von Verfassern stammen, welche im Homiliar sonst nicht vertreten sind, nämlich von Caesarius (3), Faustus (1), Eusebius Gallicanus, max. bibl. patr. VI 637. 638. 639. 641. 642 (5). Aber für alle weiteren Konjekturen fehlte es an sichern Handhaben, bis die Vergleichung mit Monac. 4534 insgesamt folgende 21 Homilien als unecht erwies: Nr. 7. 15. 18—28. 41. 49—52. 56. 57. 67, darunter fünf von Leo, drei von Beda, zwei von Gregor.

V. Cod. lat. Monacensis 4533 (Bened. 33), früher in Benediktbeuren, jetzt in der Hof- und Staatsbibliothek zu München, saec. X—XI. Über denselben vgl. Dümmler im Neuen Archiv IV 573. Der Codex beginnt mit den letzten Worten der summarischen Inhaltsübersicht *pentecoste vel etiam festis* etc.



Es folgt das Verzeichnis der die erste Hälfte des Homiliars bildenden Perikopen und Homilien. $7^1/_2$ Spalte waren ursprünglich leer geblieben, ehe der Text mit *ebdomada V ante natale domini* begann. Jetzt enthalten Spalte 2—5 von einer anderen aber gleichzeitigen Hand mit blasser Tinte Distichon und Gedicht des Paulus Diakonus, die epistola generalis Karls und einen dem Aug. 29 fehlenden und deshalb von Ranke nicht erwähnten poetischen Wunsch des Paulus an Karl. Die Spalten 1 (halb). 6. 7. 8 hingegen haben, wahrscheinlich im 12. Jahrhundert, Abschriften von Epitaphien mehrerer Benediktbeurener Äbte aufnehmen müssen. Der Text umfasst den Zeitraum vom 5. Sonntag vor Weihnachten bis zum Ostersamstag mit nur drei erheblicheren Lücken. Es fehlen:

1) Hom. 41 von *fieri coepisset* Ml. 95, 1185 B an, Hom. 42 ganz und Hom. 43 bis *Cur in vestra in* — Ml. 54, 239 B. Statt dessen sind zwei Blätter eingeschoben, welche von anderer Hand den Schluss von Hom. 41 und die alten Epiphaniaslektionen Jes. 55, 1—9; 60, 1—9 (*de longe*); 61, 1—6; 62, 8—63, 3 (*in ira mea*) enthalten.

2) Hom. 107 ganz, sowie der Anfang von Hom. 108 bis *Deus creatu* — Ml. 54, 390 D.

3) der Schluss von Hom. 110 von — *ctionis sed filius* Ml. 54, 370 C an.

VI. Cod. lat. Monacensis 4534 (Bened. 34) von gleicher Herkunft wie V, dessen zweiten Band er bildet. Er enthält die zweite Hälfte des Homiliars, also die 134 Predigten von der Ostervigilie bis zum Schluss des Kirchenjahres samt Register. Letzteres ist inkorrekt. Es lässt die Zahl bei Hom. 46 fort und numeriert alsdann weiter Hom. 47 als 46, Hom. 48 als 47 und sofort. Von Laurentius an wird das Register auch sachlich unzuverlässig, während der Text dieses letzten Teiles (Hom. 65—134) mit Aug. 19 harmoniert, abgerechnet folgende Lücken und Differenzen:

1) Es fehlt der Schluss von Hom. 70 von *tunc utique vitae malae* an, sodann die ganze Hom. 71 und der Anfang von Hom. 72 bis *honorem bonarum* Ml. 95, 1509 B.

2) An Stelle des angeblichen Sermons von Beda, Hom. 75 findet sich ein anderer dem gleichen Verfasser zu-

geschriebener: *nemo potest duobus dominis servire ad hanc ipsam intentionem referendum est . . . non autem in hac operatione vel solam vel cum regno Dei mercedem temporalium cogitare.*

3) Monac. 4534 hat bereits zwischen dem 3. und 4. Sonntag nach Laurentius die Predigten für Mariae Geburt und Cyprian und zwar beide in umgekehrter Reihenfolge. Seine Ordnung ist also Hom. 75, Hom. 78, 79, Luk. I, 39, Hom. 77, Luk. VII, 11, Hom. 76.

4) Statt Hom. 93 hat Monac. 4534 folgendes langes Einschiebsel fol. 195, 1[a]—fol. 202, 2[b]: *Dom. IV p. s. angeli: evangelium secundum Mattheum* (XXII, 2 sqq.). *Omelia beati Gregorii: textum lectionis evangelicae* Ml. 76, 1282—1293. *Dom. V: sequentia sancti evangelii secundum Johannem* (IV, 46 sqq.). *Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii papae: lectio sancti evangelii quam modo* Ml. 76, 1211—1213. Infolgedessen sind der 4., 5., 6. Sonntag nach dem Engelfest in Monac. 4534 als *6., 7., 8. dom. p. s. angeli* bezeichnet.

5) Der Abschnitt aus dem Lukaskommentar des Beda, Hom. 96, reicht Aug. 19 von *et ecce venit vir* bis *impinguet caput eorum* Ml. 92, 441 A—445 D, Mon. 4534 von *factum est autem* bis *salva facta es* Ml. 92, 440 D—443 B.

6) Als Perikope vor Hom. 119 hat Aug. 19 Luk. VI, 17, Monac. 4534 Matth. V, 1.

7) In Monac. 4534 sind Perikope Luk. VI, 43 und Hom. 125 ausgefallen.

Ausser diesen sechs Codices, welche mir vorlagen, als ich die Bestandteile des ursprünglichen Homiliars festzustellen unternahm, sind mir neun weitere Codices bekannt geworden, welche das Homiliarium ganz oder teilweise enthalten sollen, und die deshalb ebenso wie die genannten für eine Ausgabe des ganzen Homiliars heranzuziehen sein dürften.

1. Lectionar 159 des Kapitels zu Monza, saec. VIII. Ihm entnahm Frisi (memorie storiche di Monza III 152—153) 1794 die Verse des Paulus an Karl. Dümmler im Neuen Archiv IV 111 und M. G. poet. latin. I 34.

2. Cod. von St. Wandrille, saec. IX. Pertz M. G. script. II 296. Bethmann im Archiv X 302.

3. Cod. Casinensis 353 auf Monte Cassino, saec. X. Er beginnt im Gegensatz zu dem ursprünglichen Text das Kirchenjahr mit dem 4. Sonntag vor Weihnachten. Auch enthält er des Paulus Diakonus Grabschrift von seinem Schüler Hildric. Über ihn: Pertz M. G. leges I 44. Bethmann im Archiv X 250. Ranke in Stud. und Krit. 1855 S. 391. 393.

4. Cod. Vossianus in folio Nr. 4 in der Universitätsbibliothek zu Leyden, saec. X. Derselbe enthält, wie mir Herr Konservator Dr. de Vries mitzuteilen die grosse Güte hatte, nur Distichon und Widmungsgedicht des Paulus, die epistola generalis Karls, die summarische Inhaltsübersicht und das Inhaltsverzeichnis der ersten Hälfte des Homiliars, letzteres obendrein mit falscher Numerierung, so dass statt 110 Predigten 190 gezählt werden. Bethmann im Archiv X 302. Dass es auch einen Vossian. lat. fol. Nr. 3 saec. X mit den Versen des Paulus in Leyden gäbe, behauptet Bethmann a. a. O. S. 296 mit Unrecht. Es handelt sich beidemale um ein und denselben Codex, welcher in dem Vossiusschen Katalog mit Nr. 3, in dem Bibliothekskatalog mit Nr. 4 signiert wurde, wie sich aus dem Neuen Archiv IV 112 ergiebt und Herr Dr. de Vries mir freundlichst bestätigte.

5. Cod. lat. Monacensis 7382. 7383, saec. XII, früher in Hohenwart, jetzt in der Hof- und Staatsbibliothek zu München.

6. Pergamentcodex der Universitätsbibliothek zu Leipzig Nr. 353, saec. XIII. Jaffé mon. Carol. p. 372.

7. „Codex des Darmstädter Kabinetts, der an Alter den Karlsruhern zwar nicht gleichkommt, der sich aber in mehrfacher Beziehung als eine sehr brauchbare Abschrift eines älteren Originales erweist.“ Ranke a. a. O. S. 394.

8. Cod. A 3 in der Bibliotheca Vallicelliana (Bibl. des Oratoriums) zu Rom. Bethmann im Archiv X 302.

9. Cod. in Wien. Bethmann a. a. O.

Die von Ranke a. a. O. S. 394 erwähnten, ebenfalls von Reichenau nach Karlsruhe übergeführten Ergänzungscodices Nr. 3, 4 zeigen das Homiliarium in einer speziell für den Gebrauch im Kloster zugeschnittenen Form, sind also zu einer Herstellung

des ursprünglichen Textes wenig brauchbar. Um so interessanter sind sie, wenn es gilt, die Entwickelung des Homiliartextes im Verlaufe des Mittelalters darzustellen. Auf einen von ihnen, Cod. Aug. 37 (Ehrensberger a. a. O. IV 6 S. 20), denke ich weiter unten noch näher einzugehen.

Auch eine Homilien- und Perikopensammlung, welche Cod. Casinensis 175 p. 565 sqq. unter dem Titel *incipiunt tituli evangeliorum de toto pene circulo anni in diebus dominicis, feriis et sanctorum nataliciis* enthält, hat mit dem Homiliarium Karls des Grossen trotz einiger Übereinstimmungen nichts zu thun. Es ist ein durchaus selbständig von diesem entstandenes Vigilienlektionar, welches für die Mönche von Monte Cassino bestimmt war. Die aus dem 10. Jahrhundert stammende Handschrift ist genau beschrieben in Bibliotheca Casinensis, cura et studio monach. ord. S. Benedicti abbat. Mont. Cas. IV 17 sqq.

Es konnte fraglich sein, ob man nicht lieber bei Wiederherstellung des Homiliars den stark lückenhaften Augiensis samt den ihn ergänzenden, aber stark veränderten übrigen Reichenau-Karlsruher Handschriften beiseite lassen und den freilich ca. 100 Jahre jüngeren, aber, von Kleinigkeiten abgesehen, durchaus vollständigen und zuverlässigen Benediktbeuren-Münchener Codex zu Grunde legen sollte. Da es sich indessen bei vorliegender Arbeit nicht um eine kritische Ausgabe des Homiliars, sondern um ein vorläufiges Inhaltsverzeichnis desselben handelt, so schien mir ein sorgfältiges Abwägen zwischen Augiensis und Monacensis noch nicht angebracht. Dergleichen hat erst Sinn und Zweck, wenn das ganze Material zusammengestellt und ein Überblick über alle das Homiliarium enthaltenden Handschriften ermöglicht ist. Für diesmal bin ich daher von dem allgemein bekannten Augiensis ausgegangen und habe nur dessen Lücken durch den bisher nicht herbeigezogenen Monacensis ergänzt.

Es setzt sich also die vorliegende Zusammenstellung des Homiliars aus folgenden Quellen zusammen:

A. Überschriften.

Distichon und Widmungsgedicht des Paulus und epistola generalis Karls nach Aug. 29, die Abweichungen des Monac. 4533 in Anmerkung.

Des Paulus Gedicht (Nr. 4), weil nur in Monac. 4533 enthalten, nach diesem.

Die summarische Inhaltsübersicht, weil im Monac. fehlend, nur nach Aug. 29.

Das Inhaltsverzeichnis ist in Aug. 29. 19 korrekter als in Monac. 4533. 4534. Im vorliegenden Falle schien es genügend, der Probe halber nur Anfang und Schluss der ersten Hälfte desselben abzudrucken.

B. Perikopen und Predigten.

I. Pars hiemalis.

Hom. 1—33 nach Aug. 29.

Hom. 34—67 nach Monac. 4533. Zwar bot hier Aug. 29 nicht bloss das Inhaltsverzeichnis sondern auch eine Reihe von Fragmenten, aber es schien doch praktischer, letztere nur zur Kontrolle des Monac. zu verwenden.

Hom. 68—110 nach Aug. 14. Derselbe enthält zwar, wie schon erwähnt, eine Reihe von Einschiebseln. Da dieselben sich aber mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses von Aug. 29 leicht ausscheiden lassen, so steht nichts im Wege, auch von ihm als dem bisher bekannten auszugehen und Monac. 4533 für diesen Abschnitt nur zur Kontrolle heranzuziehen.

II. Pars aestiva.

Hom. 1—64. Da der von Ranke vorgeschlagene Aug. 15 sich, wie bereits erwähnt, als durchaus unbrauchbar erwies, so benutzte ich selbstverständlich für diesen Abschnitt Monac. 4534.

Hom. 65—134. Hier kam natürlich Aug. 15 zunächst in Frage, dessen fehlenden Schluss Monac. 4534 leicht ergänzte.

Bei der vorliegenden Rekonstruierung des Homiliars ist es mir in erster Linie um Übersichtlichkeit und praktische Brauchbarkeit zu thun gewesen. Infolgedessen verzichtete ich auf peinliche Wiedergabe aller Einzelheiten.

Nur die Perikopen gab ich durchweg vollständig und genau. In ihren starken Willkürlichkeiten bieten sie einen interessanten Beitrag zu der Geschichte des zerfahrenen Vulgatatextes.

Falls die Titel in Text und Inhaltsverzeichnis differierten,

wählte ich die ausführlichere oder die charakteristischere Form. Namen und Standesbezeichnungen der Autoren habe ich egalisiert, da ihre Abweichungen meist Schreibfehler sind und für den vorliegenden Zweck jedenfalls nicht das mindeste austragen; so schrieb ich stets *presbyteri*, *Beda*, *papae* u.s.w., auch wo die Codices *prespiteri*, *Baeda*, *pape* u.s.w. lesen. Ebenso im Genitiv stets ae für e, auch immer v für u. Ein etwaiges *in eadem die* verwandelte ich in *in eodem die* und Eigennamen schrieb ich mit grossen Anfangsbuchstaben.

Korrekturen, soweit sie Verbesserungen von wirklichen Fehlern sind, habe ich ohne weitere Bemerkung aufgenommen, sachliche Veränderungen nur dann ohne weiteres, wenn die Schrift einen Korrektor des 9. Jahrhunderts verriet. Eine Reihe von Zusätzen aus dem 13. Jahrhundert sind als solche besonders namhaft gemacht.

II. Die Bestandteile des ursprünglichen Homiliars nach Cod. Monac. 4533. 4534; Aug. 14. 19. 29.

---

1. 2. Distichon und Widmungsgedicht von Paulus Diakonus.

Summo apici rerum regi dominoque potenti
Dat famulus supplex verba legenda suus.

Ampla mihi vestro est humili devotio servo,
Praeceptis parere tuis, celeberrime regum,
Quem dedit omnicreans rector miseratus ab alto
Christicolum populis defensoremque patremque.
Sit licet effectus modicis pro viribus impar,
Ingens ardenti tamen est sub corde voluntas.
En iutus patris Benedicti mira patrantis
Auxilio meritisque piis, vestrique fidelis
Abbatis dominique mei, etsi iussa nequivi
Explere, ut dignum est, tamen, o pietatis amator,
Excipe gratanter, decus et mirabile mundi,
Qualemcumque tui famuli, rex magne, laborem;
Quodque sacro nuper mandasti famine condi,
Nunc opus acceptans, rutilo comitare favore.

Cod. Monac. 4533. — 5. altis. — 9. patranti. — 10. uxilio, *rotes* A *wegradiert.* — 10. fideles *in* fidelis *korrigiert.* — 11. Abbatis *korrigiert.* — 13. decus ē. — 14. ualemcumque, Q *wegradiert oder zu malen vergessen.* — magnae. — 15. quoque *mit übergeschriebenem* d.

In quo si quid labis erit vitiique nocentis,
Illud vestra sagax nimium sapientia purget.
Utque legi per sacra queat domicilia Christi,
Nullius titubante fide, si sensibus altis,
Enixe ut cupio, vestris utcumque placebit,
Firmum oro capiat vestra sanctione vigorem.

3. *Epistola generalis Karls des Grossen.*

Carolus, Dei fretus auxilio rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum, religiosis lectoribus nostrae ditioni subiectis.

Cum nos divina semper domi forisque clementia sive in bellorum eventibus sive pacis tranquillitate custodiat, etsi rependere quicquam eius beneficiis tenuitas humana non praevalet, tamen, quia est inaestimabilis misericordiae Deus noster, devotas suae servituti benigne approbat voluntates. Igitur quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, oblitteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilanti studio litterarum satagimus officinam, et ad pernoscenda studia liberalium artium nostro etiam quos possumus invitamus exemplo. Inter quae iam pridem universos veteris ac novi intrumenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adiuvante, examusin correximus. Accensi praeterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suo studio cantibus decoravit, nos nihilominus sollerti easdem curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum. Denique quia ad nocturnale officium compilatas quorundam casso labore, licet recto intuitu, minus tamen idonee repperimus lectiones, quippe quae et sine auctorum suorum vocabulis

---

1. erit labis. — 5. ut cupio vestris ut — *mit jüngerer Tinte überzogen*. — 9. religiosis *mit übergeschriebenem* gi. — 11. 12. Cum nos *und* eventibus sive pacis tran — *teilweise mit jüngerer Tinte überzogen*. — 14. misaericordiae. — 15. benignae. — 16. aecclesiarum. — 20. aetiam. — 21. veteri. — 23. examusim. — 25. aecclesias. — 28. qui ad. — conpilatas — quorumdam. — 29. idoneae.

essent positae et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere soloecismos, atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. Idque opus Paulo diacono, familiari clientulo nostro, elimandum iniunximus, scilicet ut, studiose catholicorum patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret, et in unum quaeque essent utilia quasi sertum aptaret. Qui nostrae celsitudini devote parere desiderans, tractatus atque sermones diversorum catholicorum patrum perlegens et optima quaeque decerpens, in duobus voluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festivitati distincte et absque vitiis nobis optulit lectiones. Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem volumina auctoritate constabilimus vestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum.

4. Votum des Paulus an Karl.

Utere felix munere Christi
Pluribus annis, luxque decusque
Magne tuorum, Carole princeps,
Atque togate arbiter orbis,
Dardanidaeque gloria gentis.

5. Summarische Inhaltsübersicht.

In nomine omnipotentis Dei incipiunt omeliae sive tractatus beatorum Ambrosii Augustini Hieronimi Leonis Maximi Gregorii et aliorum catholicorum et venerabilium patrum, legendi per totius anni circulum tam in singulis dominicis diebus quamque et in reliquis divinis festivitatibus id est nativitate domini necnon epiphania seu pascha ascensione quoque domini sive pentecoste vel etiam festis

2. nostris diebus. — 3. solecismos. —. 4. 5. -mare tra —, —mus. Idque—, — ari clientulo *fehlen, da die Ecke des Blattes ausgeschnitten ist.* — 6. studiosae. — 8. quemque. — 10. devotae. — 13. distinctae. — 16. aecclesiis. — *Monac. 4533.* 22. togatae. — 23. Dardanideque.

apostolorum virginum martyrumque seu confessorum ieiuniorumque diversorum quorum omnium ordine suo adnotatio inferius continetur.

Quicquid sane in hoc volumine minus est in alio habetur.

6. *Inhaltsverzeichnis.*

Incipiunt capitula. Inprimis de adventu domini.

Ebdomada V ante natale domini.

Evangelium secundum Johannem: de quinque panibus et duobus piscibus.

1. Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione.

Ebdomada IV ante natale domini.

Evangelium secundum Matheum: cum adpropinquasset Jesus Hierosolimis.

2. Omelia beati Johannis episcopi de eadem lectione.

Ebdomada III etc.

In sabbato sancto.

108. Sermo beati Leonis papae.
109. Item cuius supra alius.
110. Item tertius sermo cuius supra.

Expliciunt capitula.

7. *Text der Perikopen und Homilien*

I. Pars hiemalis.

Ebdomada V ante natale domini.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore cum sublevasset oculos Jesus et vidisset quia multitudo maxima venit ad eum, dicit ad Philippum: unde ememus panes ut manducent hi et reliqua. *Joh. VI, 5 sqq.*

Omelia beati Augustini de eadem lectione: miracula 1
quae fecit dominus noster Jesus Christus sunt quidem divina opera et ad intellegendum Deum *Ml. 95, 1453—1457.*

Ebdomada IV ante natale domini.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore et cum adpropinquassent Hierosolimis et

venissent Bethfage ad montem oliveti et cetera. *Matth. XXI, 1 sqq.*

2 Omelia beati Johannis episcopi de eadem lectione: puto res ipsa exigit ut quaeramus. *Mgr. 56, 834—838.*

Ebdomada III ante natale domini.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: erunt signa in sole et luna et stellis et in terris pressura gentium et reliqua. *Luk. XXI, 25 sqq.*

3 Omelia beati Gregorii papae: dominus ac redemptor noster paratos nos invenire desiderans *Ml. 76, 1077—1081.*

Ebdomada II ante natale domini.

4 Sermo beati Maximi episcopi: igitur quoniam post tempus spiritalibus epulis reficere nos debemus *Ml. 57, 225—228.*

Item unde supra ante natale domini. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore cum audisset Johannes in vinculis opera Christi, mittens duos de discipulis suis ait illi: tu es qui venturus es an alium expectamus et reliqua. *Matth. XI, 2 sqq.*

5 Omelia beati Gregorii papae: quaerendum nobis est fratres carissimi Johannes propheta et plus quam propheta *Ml. 76, 1095—1099.*

Ebdomada I ante natale domini.

6 Sermo beati Maximi episcopi: superiore dominica capitulum evangelicum disserentes partem quandam *Ml. 57, 227—230 B* (et clarificetur in nobis).

7 Item unde supra. Sermo beati Augustini episcopi (*Maximus*): qui sunt in illa nocte duo in lecto et duae molentes *Ml. 57, 533—536.*

Item de quo supra. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore miserunt Judaei ab Hierosolimis sacerdotes et levitas ad Johannem ut interrogarent eum: tu quis es et reliqua. *Joh. I, 19 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: ex huius nobis lectionis verbis fratres carissimi Johannis humilitas commendatur *Ml. 76, 1099—1103.* 8

Item infra ebdomadam ante natale domini.

Sermo beati Augustini episcopi de unitate trinitatis et de incarnatione domini: legimus sanctum Moysen populo Dei praecepta dantem ubi dixit: audi Israhel *Ml. 39, 2196—2198.* 9

Item sermo beati Augustini episcopi de adventu domini: vos inquam convenio o Judaei qui usque in hodiernum negastis filium Dei *Ml. 95, 1470—1475.* 10

Feria IV ante natale domini *in mense decimo.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore missus est angelus Gabrihel a Deo in civitatem Galileae cui nomen Nazareht ad virginem desponsatam viro cui nomen erat Joseph de domo David et nomen virginis Maria et reliqua. *Luk. I, 26 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: exordium nostrae redemptionis fratres carissimi hodierna nobis sancti evangelii *Ml. 94, 9—14.* 11

Feria VI ante natale domini *in mense decimo.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore exsurgens autem Maria abiit in montana cum festinatione in civitatem Juda et intravit in domum Zacharie et salutavit Helisabeth et reliqua. *Luk. I, 39 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: lectio quam audivimus sancti evangelii et redemptionis nostrae nobis semper *Ml. 94, 15—22.* 12

Die sabbati ante natale domini *in mense decimo.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: anno quinto decimo imperii Tyberii caesaris procurante Pontio Pilato Judaeam, tethrarcha autem Galileae Herode, Philippo autem fratre eius tethrarcha

Ituraeae et Traconitidis regionis et Lisania Abilinae tethrarcha, sub principibus sacerdotum Anna et Caifa et reliqua. *Luk. III, 1 sqq.*

13 Omelia eiusdem lectionis beati Gregorii papae: redemptoris praecursor quo tempore verbum praedicationis acceperit *Ml. 76, 1160—1170.*

14 Sermo beati Maximi episcopi dicendus ante natale domini: laetitia quanta sit quantusque concursus cum imperatoris mundi istius *Ml. 57, 221—226.*

In vigilia natalis domini ad nonam.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto et reliqua. *Matth. I, 18 sqq.*

15 Omelia Origenis de eadem lectione: cum esset desponsata mater eius Maria Joseph. Quae fuit necessitas *Ml. 95, 1162—1167.*

In natale domini. Nocte.

Lectio de Isaia propheta.

Primo tempore adleviata est terra Zabulon et terra Neptalim et novissimo adgravata est via maris trans Jordanem Galileae gentium. Populus qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis. Multiplicasti gentem, non magnificasti laetitiam. Laetabuntur coram te sicut qui laetantur in messe, sicut exultant victores capta praeda quando dividunt spolia. Jugum enim oneris eius et virgam humeri eius et sceptrum exactoris eius superasti sicut in die Madian. Quia omnis violenta praedatio cum tumultu et vestimentum mixtum sanguine erit in conbustione et cibus ignis. Parvulus enim natus est nobis, filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum eius et vocabitur nomen eius: admirabilis consiliarius Deus fortis pater futuri

saeculi princeps pacis. Multiplicabitur eius imperium et pacis non erit finis super solium David et super regnum eius ut confirmet illud et conroboret in iudicio et iustitia amodo et usque in sempiternum. Zelus domini exercituum faciet hoc. Verbum misit dominus in Jacob et cecidit in Israel. *Jes. IX, 1—8.*

Item alia lectio de Isaia propheta.

Consolamini consolamini populus meus, dicit Deus vester. Loquimini ad cor Hierusalem et vocate eam quo completa est malitia eius, dimissa est iniquitas illius: suscepit de manu domini duplicia pro omnibus peccatis suis. Vox clamantis in deserto: parate viam domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri. Omnis vallis exaltabitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt prava in directa et aspera in vias planas. Et revelabitur gloria domini et videbit omnis caro pariter quod os domini locutum est. Vox dicentis: clama, et dixi: quid clamabo? Omnis caro faenum et omnis gloria eius quasi flos agri. Exsiccatum est faenum et cecidit flos, quia spiritus domini sufflavit in eo. Vere faenum est populus: exsiccatum est faenum et cecidit flos: verbum autem domini stabit in aeternum. Super montem excelsum ascende tu, qui evangelizas Sion: exalta in fortitudine vocem tuam, qui evangelizas Hierusalem: exalta, noli timere. Dic civitatibus Judae: ecce Deus vester, ecce dominus Deus in fortitudine veniet et brachium eius dominabitur: ecce merces eius cum eo et opus illius coram eo. Sicut pastor gregem suum pascit, in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit, faetas ipse portabit. Quis mensus est pugillo aquas et caelos palmo ponderavit? Quis appendit tribus digitis molem terrae et libravit in pondere montes et colles in statera? Quis adiuvit spiritum domini? Aut quis consiliarius eius fuit et ostendit illi? Cum quo iniit consilium et instruxit eum et docuit eum semitam iustitiae et erudivit eum scientiam et viam prudentiae ostendit illi? Ecce gentes quasi stilla

situlae et quasi momentum staterae reputatae sunt: ecce insulae quasi pulvis exiguus. Et Libanus non sufficiet ad succendendum et animalia eius non sufficient ad holocaustum. Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei. *Jes. XL, 1—17.*

Item III lectio de Isaia propheta.

Consurge consurge induere fortitudine tua Sion, induere vestimentis gloriae tuae Hierusalem civitas sancti: quia non adiciet ultra ut pertranseat per te incircumcisus et inmundus. Excutere de pulvere, consurge, sede Hierusalem: solve vincula colli tui captiva filia Sion. Quia haec dicit dominus Deus: gratis venundati estis et sine argento redimemini. Quia haec dicit dominus Deus: in Aegyptum descendit populus meus in principio ut colonus esset ibi et Assur absque ulla causa calumniatus est eum. Et nunc quid mihi est haec, dicit dominus, quod ablatus est populus meus gratis? Dominatores eius inique agunt, dicit dominus, et iugiter tota die nomen meum blasphematur. Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa: quia ego ipse qui loquebar ecce adsum. Quam pulchri super montes pedes adnuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion: regnabit Deus tuus. Vox speculatorum tuorum: levaverunt vocem, simul laudabunt: quia oculum ad oculum videbunt cum converterit dominus Sion. Gaudete et laudate simul deserta Hierusalem quia consolatus est dominus populum tuum, redemit Hierusalem. Parabit dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium et videbunt omnes fines terrae salutare Dei nostri. *Jes. LII, 1—10.*

Item IV lectio de Isaia propheta.

Gaudens gaudebo in domino et exultabit anima mea in Deo meo: quia induit me vestimentis salutis et indumento iustitiae circumdedit me quasi sponsum decoratum corona et quasi sponsam ornatam monilibus

suis. Sicut enim terra profert germen suum et sicut hortus semen suum germinat, sic dominus Deus germinabit iustitiam et laudem coram universis gentibus. Propter Sion non tacebo et propter Hierusalem non quiescam, donec egrediatur ut splendor iustus eius et salvator eius ut lampas accendatur. Et videbunt gentes iustum tuum et cuncti reges inclitum tuum: et vocabitur tibi nomen novum quod os domini nominavit. Et eris corona gloriae in manu domini et diadema regni in manu Dei tui. Non vocaberis ultra derelicta; et terra tua non vocabitur amplius desolata, sed vocaberis voluntas mea in aevo et terra tua inhabitabitur quia conplacuit domino in te. Habitabit enim iuvenis cum virgine et habitabunt in te filii tui. Et gaudebit sponsus super sponsam, gaudebit super te Deus tuus. Super muros tuos Hierusalem constitui custodes, tota die et tota nocte perpetuo non tacebunt. Qui reminiscimini domini, ne taceatis, et ne detis silentium ei, donec stabiliat et donec ponat Hierusalem laudem in terra. Juravit dominus in dextera sua et in brachio fortitudinis suae: si dedero triticum tuum ultra cibum inimicis tuis et si biberint filii alieni vinum tuum in quo laborasti. Quia qui congregabunt illud comedent et laudabunt dominum: et qui conportant illud, bibent in atriis sanctis meis. Transite transite per portas, praeparate viam populo, planum facite iter et eligite lapides, elevate signum ad populos. Ecce dominus auditum fecit in extremis terrae, dicite filiae Sion: ecce salvator tuus venit, ecce merces eius cum eo et opus eius coram illo. Et vocabunt eos: populus sanctus redempti a domino. *Jes. LXI, 10—LXII, 12*[a].

Sermo beati Isidori episcopi de natale domini: natalis domini dies ea de causa a patribus votivae *Ml. 95, 1167—1168.* 16

Sermo papae Leonis de natale domini: salvator noster dilectissimi hodie natus est gaudeamus *Ml. 54, 190—193.* 17

18 Item alius unde supra: exultemus in domino dilectissimi et spiritali iocunditate laetemur *Ml. 54, 193—199.*

19 Sermo beati Fulgentii archiepiscopi de natale domini: cupientes aliquid de huius diei sollemnitate narrare simulque considerantes *Ml. 65, 726—729.*

20 Item de natale domini. Sermo beati Maximi episcopi: iustissime fratres festivitate praesentis diei in omne se gaudium totus ubique suscitat mundus *Ml. 57, 243—248.*

21 Item eiusdem de natale domini: hodie fratres carissimi Christus natus est nos renati, hodie salvator mundi *Ml. 57, 241—244.*

22 Item de natale domini cuius supra: in adventu dominico fratres carissimi solutus est omnis paternae praevaricationis *Ml. 57, 247—250.*

23 Item cuius supra de natale domini: hodierni mysterii sacramentum fratres carissimi sicut credidistis semper et creditis *Ml. 57, 249—252.*

Item de natale domini. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore exiit edictum a caesare Augusto ut describeretur universus orbis. Haec descriptio prima facta est a praeside Syriae Cyrino. Et ibant omnes ut profiterentur singuli in suam civitatem. Ascendit autem et Joseph a Galilea de civitate Nazareth in Judeam civitatem David quae vocatur Bethleem eo quod esset de domo et familia David ut profiteretur cum Maria desponsata sibi uxore pregnante. Factum est autem cum essent ibi, impleti sunt dies ut pareret et peperit filium suum primogenitum et pannis eum involvit et reclinavit in praesepio quia non erat ei locus in diversorio et reliqua. *Luk. II, 1 sqq.*

24 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: quia largiente domino missarum sollemnia ter hodie *Ml. 76, 1103—1105.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore pastores loquebantur ad invicem: transeamus usque in Bethleem et videamus verbum quod factum

est quod dominus ostendit nobis et reliqua. *Luk. II, 15 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 25
nato in Bethleem domino salvatore sicut sacra *Ml. 94, 34—38.*

In natale Domini ad missas.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum, omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil et reliqua. *Joh. I, 1 sqq.*

Item omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem 26
lectione in natale domini: quia temporalem mediatoris Dei et hominum hominis *Ml. 94, 38—44.*

In natale sancti Stephani protomartyris Christi.

Sermo beati Fulgentii Carthaginiensis episcopi: heri caele- 27
bravimus temporalem sempiterni regis nostri natalem *Ml. 65, 729—732.*

In natale eiusdem beati martyris Stephani. Omelia 28
sancti Maximi episcopi: lectio actuum apostolorum quae nobis hodie lecta est dilectissimi fratres *Ml. 57, 379—384.*

Sermo sancti Augustini episcopi de miraculis eiusdem 29
beati martyris Stephani: ad Aquas Tibilitanas episcopo afferente Proiecto martyris gloriosissimi Stephani memoriam *Ml. 41, 766—771* (huius fidei testes fuerunt).

Item in natale cuius supra. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dicebat Iesus turbis Judaeorum et principibus sacerdotum: ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et scribas et ex illis occidetis et crucifigetis et ex illis flagellabitis in synagogis vestris et reliqua. *Matth. XXIII, 34 sqq.*

Sermo de eadem lectione ex commentario beati Hiero- 30
nymi presbyteri: ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et scribas et ex illis occidetis *Ml. 26, 179—182 B* (et Christi ora conspicient).

In natale sancti Johannis evangelistae.

31 Sermo beati Isidori episcopi: Johannes apostolus et evangelista filius Zebedei frater Iacobi virgo electus ad nos atque inter ceteros magis dilectus qui etiam super . . . . et quasi flatu quiescentis deorsum ad superiora pulvis ebulliat.

32 Item ex historia ecclesiastica relatio de eodem beato Johanne: audi fabulam non fabulam sed rem gestam de Johanne apostolo et memoriis omnium traditam. Cum post tyranni obitum de Pathmo insula Ephesum rediret, rogabatur etiam vicinas inlustrare provincias. *Mgr. 20, 257—264.*

Item unde supra. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus Petro: sequere me. Conversus Petrus vidit illum discipulum quem diligebat Jesus sequentem qui et recubuit in caena super pectus eius et reliqua. *Joh. XXI, 19 sqq.*

33 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: lectio sancti evangelii quae nobis lecta est fratres mei tanto maiori a nobis intentione *Ml. 94, 44—49*

In natale innocentum.

34 Sermo beati Severiani episcopi: zelus quo tendat quo prosiliat livor invidia quo feratur *Ml. 95, 1174—1175.*

35 Sermo beati Johannis episcopi de eisdem innocentibus: dedicatur novus ab infantibus sermo *Ml. 95, 1176—1177.*

Item in natale eorundem innocentum. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore angelus domini apparuit in somnis Joseph in Aegypto dicens: surge et accipe puerum et matrem eius et fuge in Aegiptum et esto ibi usque dum dicam tibi. Futurum est enim ut Herodes querat et reliqua. *Matth. II, 13 sqq.*

36 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: de morte praeciosa martyrum Christi innocentium sacra nobis est *Ml. 94, 50—53.*

In octavas domini id est in calendas Januarias.

Sermo beati Maximi episcopi de eisdem calendis: quamquam non dubitem vos carissimi *Ml. 57, 255—258.* 37

Sermo Origenis de circumcisione domini: quod mortuus est Christus peccato mortuus est *Ml. 26, 263—264 A* (antequam conciperetur in utero). 38

Sermo beati Ambrosii episcopi de eodem die: circumciditur itaque puer. Quis ille puer nisi ille de quo dictum est. *Ml. 15, 1654—1655 A* (ut inmaculatus exiret). 39

Item unde supra. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore cum consummati essent dies octo ut circumcideretur puer, vocatum est nomen eius Jesus, quod vocatum est ab angelo priusquam in utero conciperetur et reliqua. *Luk. II, 21 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri: sanctam ac venerandam praesentis festi memoriam *Ml. 94, 53—58.* 40

Dominica post natalem domini.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore erant pater Jesu et mater ammirantes super his quae dicebantur de eo et reliqua. *Luk. II, 33 sqq.*

Omelia Origenis de eadem lectione: congregemus in unum ea quae in ortu Jesu dicta scriptaque sunt de eo et *Ml. 95, 1179—1185.* 41

In epiphania.

Sermo Leonis papae (*Ml. 54, 234 sqq. Nr. 31, 36, 37 oder 38*). 42

Item cuius supra: gaudete in domino dilectissimi iterum dico gaudete *Ml. 54, 237—240.* 43

Item cuius supra: quamvis sciam dilectissimi quod sanctitatem vestram hodiernae festivitatis causa *Ml. 54, 240—244.* 44

Item unde supra (*Maximus*): in hac dilectissimi celebritate sicut relatu paternae traditionis instruimur *Ml. 57, 272—276.* 45

46 Item cuius supra de eodem die: audistis fratres lectionem evangelii salutaria praesentis diei sacramenta *Ml. 57, 279—282.*

47 Item de eodem die. Sermo beati Fulgentii episcopi: nostis carissimi fratres quia dies iste *Ml. 65, 732—737.*

Item de eadem festivitate. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore cum natus esset Jesus in Bethleem Judae in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente venerunt Hierosolimam dicentes: ubi est qui natus est rex Judaeorum? Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum et reliqua. *Matth. II, 1 sqq.*

48 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: sicut ex lectione evangelica fratres audistis *Ml. 76, 1110—1114.*

Infra ebdomadam. Feria IV.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore vidit Johannes Jesum venientem ad se et ait: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Hic est de quo dixi: post me venit vir qui ante me factus est quia prior me erat, et ego nesciebam eum et reliqua. *Joh. I, 29 sqq.*

49 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: Johannes baptista et praecursor domini salvatoris quem *Ml. 94, 74—79.*

Item lectiones post epiphaniam usque in octavam eiusdem.

50 Sermo beati Maximi episcopi: quamvis dilectissimi fratres Christus salutis nostrae dominus *Ml. 57, 281—284.*

51 Item de eodem die: ait prophetarum praecipuus Esaias *Ml. 57, 283—286.*

52 Item de eodem die: salutare nobis est fratres atque conveniens ut concurrentes ad festa *Ml. 57, 287—288.*

53 Item cuius supra: conplura nobis fratres atque diversa festivitas praeventis diei *Ml. 57, 289—292.*

54 Item eiusdem de eodem die: licet fratres dilectissimi de solempnitate diei huius *Ml. 57, 297—298.*

Item eiusdem de eodem die: redemptionis nostrae auctor aeternus omnipotens dominus *Ml. 57, 299—302.* 55

Item de eodem epiphaniorum die. Sermo beati Leonis papae: iustum et rationabile dilectissimi verae pietatis obsequium est *Ml. 54, 244—247 B* (et verum Deum et verum hominem crediderint), qui cum Deo patre et spiritu sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. 56

Item de eodem die: hodiernam festivitatem dilectissimi apparitio domini et salvatoris nostri *Ml. 54, 249—252 C* (dat locum poenitentiae), praestante domino nostro Jesu Christo qui cum patre etc. 57

In octava epiphaniae.

> Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore venit Jesus a Galilea in Jordanem ad Johannem ut baptizaretur ab eo et reliqua. *Math. III, 13 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri: lectio sancti evangelii quam modo fratres audivimus *Ml. 94, 58—63.* 58

Dominica I post epiphaniam.

> Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore cum esset Jesus annorum duodecim ascendentibus illis in Hierosolimam secundum consuetudinem diei festi consummatisque diebus cum redirent, remansit puer Jesus in Hierusalem et non cognoverunt parentes eius et reliqua. *Luk. II, 42 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: aperta est nobis fratres carissimi sancti evangelii lectio recitata *Ml. 94, 63—68.* 59

Dominica II post epiphaniam.

> Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore nuptiae factae sunt in Chana Galileae et erat mater Jesu ibi et reliqua. *Joh. II, 1 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 60

quod dominus noster atque salvator ad nuptias vocatus *Ml. 94, 68—74.*

Dominica III post epiphaniam.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore cum descendisset Jesus de monte, secutae sunt turbae multae, et ecce leprosus veniens rogavit eum dicens: domine si vis potes me mundare et reliqua. *Matth. VIII, 1 sqq.*

61 Omelia Origenis de eadem lectione: docente in monte domino discipuli venerunt ad eum *Ml. 95, 1189—1196.*

In natale sanctae Agnetis virginis.

62 Sermo beati Maximi episcopi: cum in toto mundo virgineus flos *Ml. 57, 643—648 (inkl. Anm. c).*

63 Item unde supra. Sermo beati Ambrosii episcopi: inmaculatus dominus inmaculatam sibi famulam etiam in hoc pleno colluvione . . . nemo ergo miretur si angelis comparentur quae angelorum domino copulantur.

Dominica IV post epiphaniam.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore ascendens Jesus in naviculam, secuti sunt eum discipuli eius, et ecce motus magnus factus est in mari ita ut navicula operiretur fluctibus, ipse vero dormiebat. Et accesserunt et suscitaverunt eum dicentes: domine salva nos, perimus et reliqua. *Matth. VIII, 23 sqq.*

64 Omelia Origenis: ingrediente domino in naviculam secuti sunt eum discipuli eius *Ml. 95, 1196—1200.*

In purificatione sanctae Mariae.

65 Sermo beati Augustini episcopi: exultent virgines virgo peperit Christum . . . qui venit in hunc mundum peccatores salvos facere Jesus Christus dominus noster cui est gloria et potestas in saecula saeculorum. Amen.

66 Item unde supra Sermo beati Ambrosii episcopi et

ecce homo erat in Hierusalem cui nomen Symeon *Ml. 15, 1655—1657 A* (numerum designare).

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore postquam impleti sunt dies purgationis eius, secundum legem Moysi tulerunt eum in Hierusalem ut sisterent eum domino sicut scriptum est in lege domini et reliqua. *Luk. II, 22 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri: solempnitatem 67
nobis hodiernae celebritatis quam quadragesimo dominicae nativitatis die debitis *Ml. 94, 79—83.*

In septuagesima.

Sermo sancti Johannis: quomodo primus homo omni 68
prelatus est creaturae: dignitas humanae originis facile agnoscitur *Ml. 95, 1205—1208.*

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: simile est regnum caelorum homini patrifamilias qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam et reliqua. *Matth. XX, 1 sqq.*

Item omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: 69
in explanatione sua multa alloquendum sancti evangelii *Ml. 76, 1154—1159.*

In sexagesima.

Sermo beati Johannis episcopi de lapsu primi hominis: 70
nemo qui nesciat a principio hominem sic a Deo *Ml. 95, 1208—1210.*

Item de eodem die unde supra. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus turbis similitudinem hanc: exiit qui seminat seminare semen suum et dum seminat, aliud cecidit secus viam et conculcatum est et volucres caeli comederunt illud et reliqua. *Luk. VIII, 4 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: lectio 71
sancti evangelii quam modo fratres carissimi audistis *Ml. 76, 1131—1134.*

In quinquagesima.

72 Sermo beati Johannis episcopi de fide Abraham et de immolatione Isaac: fides est religionis sanctissimae fundamentum caritatis vinculum *Ml. 95, 1210—1213.*

Item de eodem die de quinquagesima. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore adsumpsit Jesus duodecim discipulos suos et ait illis: ecce ascendimus Hyerusolimam et consummabuntur omnia quae scripta sunt per prophetas de filio hominis et reliqua. *Luk. XVIII, 31 sqq.*

73 Omelia beati Gregorii papae: redemptor noster praevidens ex passione sua discipulorum *Ml. 76, 1082—1086.*

Item in quadragesima.

74 Sermo beati Leonis papae: licet nobis dilectissimi adpropinquante festivitate paschali *Ml. 54, 268—271 B* (pascha celebrabitur).

75 Item de eodem die. Sermo beati Maximi episcopi: ante dies devotionem sanctae quadragesimae praedicantes *Ml, 57, 307—310.*

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore ductus est Jesus in desertum a spiritu ut temptaretur a diabulo. Et cum ieiunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit et reliqua. *Matth. IV, 1 sqq.*

76 Item omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: dubitari a quibusdam solet a quo spiritu *Ml. 76, 1135—1138.*

77 Item de quadragesima. Sermo beati Leonis papae: semper quidem nos dilectissimi sapienter et iuste vivere decet *Ml. 54, 272—274.*

78 Item eiusdem de quadragesima: praedicaturus vobis dilectissimi sacratissimum maximumque ieiunium *Ml. 54, 275—279 B* (non natura damnetur).

79 Cujus supra de quadragesima: apostolica dilectissimi doctrina nos admonet ut deponentes veterem *Ml. 54, 281—285.*

80 Item de quadragesima. Sermo beati Maximi episcopi:

audistis carissimi sicut evangelica tuba cecinit dominum ac redemptorem *Ml. 57, 303—308.*

Item beati Maximi de quadragesima: conflictus iste mirabilis quem inter caeli regem et regni caelestis tyrannum fuisse *Ml. 57, 319—322.* 81

Cuius supra de quadragesima: advertite fratres carissimi quanta nobis spiritalis vitae documenta *Ml. 57, 325—328.* 82

Cuius supra: peractum domino nostro Jesu Christo hoc quod lectum est cum temptatore certamen *Ml. 57, 323—326.* 83

Item cuius supra de quadragesima: quia nonnullorum est consuetudo carissimi advenientes quadragesimae *Ml. 57, 301—304.* 84

Dominica I in quadragesima.

Sermo sancti Johannis episcopi de Jacob et Esau: portabat Rebecca geminos in utero fratres ante ortus principia bellatores. Certantes filios mater ante sentit quam novit... ut proprium est quod per vocem dinoscitur ut benedictione sit dignum quod est proprium, exhereditari meruerit quod fuerat alienum. 85

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore adsumpsit Jesus Petrum et Jacobum et Johannem fratrem eius et ducit illos in montem excelsum seorsum et reliqua. *Matth. XVII, 1 sqq.*

Omelia beati Leonis papae de eadem lectione: evangelica lectio dilectissimi quae per aures corporis interiorem mentium nostrarum pulsavit *Ml. 54, 308—313.* 86

Item omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: quia dominus ac redemptor noster electos suos per huius vitae labores *Ml. 94, 96—101.* 87

Dominica II in quadragesima.

Sermo beati Johannis episcopi de Joseph: mittitur a Jacob patre sanctissimo Joseph sanctus ad fratres qui salutem patris ad illos et ipsorum ad patrem adferret ut inter absentes medius utriusque salutis nuntius exstitisset ut quod de semet absentes scire non poterant Joseph referente cognoscerent . . . etiam illi te nonnumquam desiderant qui 88

inpugnant. Tibi boni parent mali invident zelant aemuli inimici subcumbunt, nec umquam poteris victrix non esse etiam si tibi inter homines iudex iustus defuerit.

89 Item eiusdem Johannis de confessione peccati: confitemini domino quum bonus est. Spiritus sanctus medelam purgandi facinoris et curam admissi delicti obtulit, dum qualiter iram Dei placaremus ostendit. Non vult peccatoribus inferre vindictam . . . ut dominum quem nobis delicta fecerant iracundum reddant obsequia digna placatum et quia nobis fuerat peccatoribus offensus confessione nobis misericors reddatur et pius.

Item de eodem die. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore erat dominus Jesus eiciens daemonium et illud erat mutum et cum eiecisset daemonium, locutus est mutus et admiratae sunt turbae et reliqua. *Luk. XI, 14 sqq.*

90 Item sermo ex commentario venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: daemoniacus iste apud Matheum non solum mutus sed et caecus fuisse narratur curatusque dicitur. *Ml. 94, 380—382.* Factum est autem cum haec diceret extollens vocem quaedam *Ml. 94, 421—422 B* (blasphemare quaerebant).

Dominica III in quadragesima.

91 Sermo beati Johannis episcopi de Moyse: stabat Moyses in monte non armis sed precibus pugnaturus, stabat extensis ad caelum manibus de voto orans affectu, non de terra sed de caelo auxilium postulabat . . . quod peccando vexavit, gemitibus purget quod contempnendo commisit. Si paenitet corrige, si dolet quiesce. Curet paenitendo quod fecit, ut possit recipere quod amisit.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore abiit Jesus trans mare Galileae quod est Tyberiadis et reliqua. *Joh. VI, 1 sqq.*

92 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: qui signa et miracula domini ac salvatoris nostri recte cum legunt vel audiunt *Ml. 94, 110—114.*

Item dominica ante palmas.

Sermo Johannis episcopi de Hieremia: magnum Hieremiae sanctissimi meritum magnum in eum conlatum est divinitus donum. Magnum inquam Hieremiae meritum ... offensus reis se ingerit ut ignoscat quare desertor redeat contemptor serviat fidem fidelis exhibeat ut et desertori indulgentiam et contemptori veniam et fideli gloriam caelestis tribuat imperator. 93

Item de eadem dominica. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus turbis: quis ex vobis arguet me de peccato? Si veritatem dico, quare non creditis mihi? Qui ex Deo est, verba Dei audit. Propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis et reliqua. *Joh. VIII, 46 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii: pensate fratres carissimi mansuetudinem Dei. Relaxare peccata venerat et dicebat *Ml. 76, 1150—1153.* 94

In traditione symboli.

Sermo beati Maximi de expositione fidei: cum apud patres nostros sicut liber Judicum refert *Ml. 57, 433—440.* 95

Dominica in palmas.

Sermo beati Maximi episcopi de psalmo vicessimo primo: psalmi vicessimi primi qui lectus est seriem decursuri diligenter prius debemus *Ml. 57, 327—332.* 96

Item unde supra. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore cum adpropinquasset Hierusolymis et venisset Betfage ad montem oliveti, tunc Jesus misit duos discipulos dicens eis: ite in castellum quod contra vos est, et statim invenietis asinam alligatam et pullum cum ea et reliqua. *Matth. XXI, 1 sqq.*

Omelia de eadem lectione venerabilis Bedae presbyteri: mediator Dei et hominum homo Christus Jesus qui pro humani generis salute *Ml. 94, 121—125.* 97

Feria II.

98 Sermo beati Leonis papae de passione domini: desiderata nobis dilectissimi et universo optabilis mundo adest festivitas dominicae passionis *Ml. 54, 349—352 A* (esse propositam).

Item unde supra. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore proximum erat pascha Judaeorum et ascenderunt multi Hierusolimam de regione ante pascha ut sanctificarent se ipsos et reliqua. *Joh. XI, 55 sqq.*

99 Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: moris esse prudentium solet non solum ex eis quae recte adpreheuderint verum *Ml. 94, 125—129.*

Feria III.

100 Sermo beati Leonis papae de passione domini: gloria dilectissimi dominicae passionis de qua nos etiam hodie locuturos esse *Ml. 54, 353—357*.

101 Item cuius supra. Omelia de passione domini sancti Leonis: sermonem dilectissimi de gloriosa domini Jesu Christi passione promissum ita expectationi *Ml. 54, 361—364.*

Feria IV.

102 Sermo beati Leonis papae de passione domini: sacramentum dilectissimi dominicae passionis in salutem humani generis ante tempora aeterna *Ml. 54, 342—346.*

103 Cuius supra de eodem die: cum multis modis dilectissimi Judaica impietas laboraret ut causam *Ml. 54, 346—349.*

In caena domini.

104 Sermo beati Leonis papae: scio quidem dilectissimi paschale festum tam sublimis esse mysterii ut non solum humilitatis *Ml. 54, 332—337.*

Feria V.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo

tempore ante diem festum pascae sciens Jesus quia venit eius hora ut transeat ex hoc mundo ad patrem: cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos et reliqua. *Joh. XIII, 1 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae pres- 105
byteri: scripturus evangelista Johannes memorabile illud domini ministerium quo discipulis in pascha *Ml. 94, 130—134.*

In parasceve.

Sermo beati Leonis papae: decursis dilectissimi ser- 106
mone proximo his quae ad conprehensionem *Ml. 54, 337—342.*

Item cuius supra: sacram dilectissimi dominicae pas- 107
sionis historiam evangelica ut moris est narratione decursam *Ml. 54, 380—384.*

In sabbato sancto.

Sermo beati Leonis papae: totum quidem dilectissimi 108
paschale sacramentum evangelica nobis narratio praesentavit *Ml. 54, 390—394.*

Item cuius supra: sermone proximo dilectissimi non 109
incongrue vobis quantum arbitror participationem *Ml. 54, 386—390.*

Item cuius supra de eodem die: semper quidem dilec- 110
tissimi fidelium mentes in divinorum operum decet admiratione versari *Ml. 54, 368—372.*

II. Pars aestiva.

Incipit secunda pars libri omeliarum a die sancto paschae usque adventum domini. Capitula prima

In sabbato sancto ad vesperum.

Sermo beati Hieronymi presbyteri: quomodo juxta 1
Matheum vespere sabbati Maria Magdalenae vidit dominum resurgentem et Johannes evangelista refert mane una sabbati eam iuxta sepulchrum flere. Una sabbati dies

dominica intellegenda est . . . praesertim cum terrae motus et saxa dirupta et sol fugiens et rerum natura turbata et quod his maius est desiderium salvatoris somnum ruperit feminarum.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore vespere autem sabbati quae lucescit in prima sabbati venit Maria Magdalenae et altera Maria videre sepulchrum, et ecce terre motus factus est magnus. Angelus enim domini descendit de caelo et accedens revolvit lapidem et sedebat super eum et reliqua. *Matth. XXVIII, 1 sqq.*

Incipit omelia eiusdem lectionis dicenda

In vigiliis paschae.

2 Sermo venerabilis Bedae presbyteri: vigilias nobis huius sacratissimae noctis sicut ex lectione evangelica *Ml. 94, 133—139.*

3 Sermo beati Maximi episcopi de die sancto paschae: non inmerito fratres hodierna die psalmus hic legitur *Ml. 57, 361—364.*

4 Item eiusdem sequentia de sancto pascha: magnum fratres et mirabile donum concessit nobis Deus *Ml. 57, 363—366.*

Lectio sancti evangelii secundum Marcum: in illo tempore Maria Magdalenae et Maria Iacobi et Salomae abeuntes emerunt aromata ut venientes unguerent Jesum. Et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum orto iam sole et reliqua. *Mark. XVI, 1 sqq.*

5 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: multis vobis lectionibus fratres carissimi perdictatum loqui consuevi *Ml. 76, 1169—1174.*

6 Item unde supra beati Maximi episcopi: benefitia domini nostri cum magna atque mirifica sint tamen nec nova probantur *Ml 57, 355—360.*

Feria II festi paschalis.

Sermo beati Maximi episcopi: exultandum nobis est fratres in hac die quam fecit dominus continuata laetitia *Ml. 57, 590—594.* 7

Item de eodem die: diximus fratres quod ad similitudinem Evae Petrum ostiaria mulier quoque deceperit *Ml. 57, 349—352.* 8

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore duo ex discipulis Jesu ibant in castellum quod erat in spatio stadiorum sexaginta ab Hierusalem nomine Emmaus. Et ipsi loquebantur ad invicem de his omnibus quae acciderant et reliqua. *Luk. XXIV, 13 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: in cotidiana vobis sollemnitate laborantibus pauca loquenda sunt *Ml. 76, 1182—1183.* 9

Feria III paschalis.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore stetit Jesus in medio discipulorum suorum et dicit eis: pax vobis, ego sum, nolite timere. Conturbati vero et conterriti existimabant se spiritum videre. Et dixit eis: quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos quia ipse ego sum et reliqua. *Luk. XXIV, 36 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: gloriam suae resurrectionis dominus et redemptor noster paulatim discipulis *Ml. 94, 139—144.* 10

Feria IV paschalis.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore manifestavit se iterum Jesus discipulis suis ad mare Tiberiadis. Manifestavit autem sic. Erant autem simul Simon Petrus et Thomas qui dicitur Didimus, et Nathanahel qui erat a Chana Galileae et filii Zebedei et alii ex discipulis eius

duo. Dicit eis Simon Petrus: vado piscari. Dicunt ei: venimus et nos tecum et reliqua. *Joh. XXI, 1 sqq.*

11 Omelia eiusdem lectionis beati Gregorii papae: lectio sancti evangelii quae modo in vestris auribus lecta est fratres mei *Ml. 76, 1184—1188.*

Feria V paschalis.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore Maria stabat ad monumentum foris plorans. Dum ergo fleret inclinavit se et prospexit in monumentum et vidit duos angelos in albis sedentes unum ad caput et unum ad pedes, ubi positum fuerat corpus Jesu et reliqua. *Joh. XX, 11 sqq.*

12 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: Maria Magdalena quae fuerat in civitate peccatrix amando veritatem lavat lacrimis *Ml. 76, 1189—1196.*

Feria VI paschalis.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore undecim discipuli abierunt in Galileam in montem ubi constituerat illis Jesus. Et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt. Et accedens Jesus locutus est eis dicens: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra et reliqua. *Matth. XXVIII, 16 sqq.*

13 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: evangelica lectio fratres carissimi quam modo audivimus et iuxta litteram gaudio *Ml. 94, 144—149.*

Die sabbato paschae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore cum sero esset die illo una sabbatorum et fores essent clausae ubi erant discipuli propter metum Judaeorum, venit Jesus et stetit in medio eorum et dicit eis: pax vobis et reliqua. *Joh. XX, 19 sqq.*

14 Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione: cum esset ergo sero die illo una sabbatorum et fores essent clausae ubi erant discipuli . . . sed iam sermo iste pro-

lixitate cohibendus est. Donabit dominus ut de his quae restant alias disputamus.

Dominica octava paschae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore Thomas unus duodecim qui dicitur Didimus non erat cum eis quando venit Jesus. Dixerunt ergo ei alii discipuli: vidimus dominum et reliqua. *Joh. XX, 24 sqq.*

Omelia beati Gregorii: prima lectionis huius evange- 15
licae questio animum pulsat quomodo post resurrectionem *Ml. 76, 1197—1204.*

In pascha annotina.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore erat homo ex phariseis Nicodemus nomine princeps Judeorum. Hic venit ad Jesum nocte et dixit: rabbi scimus quia a Deo venisti magister: nemo enim potest haec signa facere quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo et reliqua. *Joh. III, 1 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 16
sicut ex lectione sancti evangelii fratres carissimi audistis princeps Judaeorum venit ad dominum *Ml. 94, 197—202.*

In letania maiore.

Sermo beati Maximi episcopi de ieiunio Ninevitarum: 17
legimus in prophetis cum Nineve civitati subversio divinitus inmineret et iuxta *Ml. 57, 459—462.*

Item sermo beati Maximi (*Index:* Augustini) episcopi 18
de ieiunio: quoniam ieiuniorum tempus est fratres carissimi de ieiunio cum sanctitate vestra tractandum est *Ml. 39, 2079—2080.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: quis vestrum habebit amicum et ibit ad illum media nocte et dicet illi: amice commoda mihi tres panes,

quoniam amicus meus venit de via et non habeo quod ponam ante illum et reliqua. *Luk. XI, 5 sqq.*

19 Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: rogatus a discipulis salvator non modo formam orationis sed et instantiam frequentiamque tradit. *Bearbeitung von Ml. 92, 473—476.*

Dominica I post octavam paschae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam ponit pro ovibus suis, mercennarius autem et qui non est pastor, cuius non sunt oves propriae, videt lupum venientem et dimittit oves et fugit et reliqua. *Joh. X, 11 sqq.*

20 Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii papae: audistis fratres carissimi ex lectione evangelica eruditionem nostram, audistis ex lectione evangelica periculum *Ml. 76, 1127—1130.*

Dominica II post octavam paschae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: modicum etiam non videbitis me et iterum modicum et videbitis me, quia vado ad patrem et reliqua. *Joh. XVI, 16 sqq.*

21 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: laeta domini et salvatoris nostri promissa fratres carissimi laeto cordis *Ml. 94, 154—158.*

Dominica III post octavam paschae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: vado ad eum qui me misit et nemo ex vobis interrogat me: quo vadis? Sed quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum et reliqua. *Joh. XVI, 5 sqq.*

22 Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: sicut ex lectione evangelica fratres carissimi audivimus dominus et redemptor noster inminente suae passionis *Ml. 94, 158—163.*

In natale sanctorum apostolorum Philippi et Jacobi.

Lectio secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: non turbetur cor vestrum neque formidet. Creditis in Deum, et in me credite. In domo patris mei mansiones multae sunt. Si quominus dixissem vobis quia vado parare vobis locum et reliqua. *Joh. XIV, 1 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Augustini episcopi: eri- 23
genda est nobis fratres ad Deum maior intentio ut verba sancti evangelii quae modo in nostris auribus *Ml. 35, 1812—1822 (verkürzt).*

Dominica IV post octavam paschae.

Lectio secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: amen amen dico vobis, si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis. Usque modo non petistis quicquam in nomine meo. Petite et accipietis ut gaudium vestrum sit plenum et reliqua. *Joh. XVI, 23 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem Bedae presbyteri: potest 24
movere infirmos auditores quomodo in capite lectionis huius evangelicae *Ml. 94, 163—168.*

In vigilia ascensionis domini.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore sublevatis Jesus oculis in caelum dixit: pater venit hora, clarifica filium tuum ut filius tuus clarificet te. Sicut dedisti ei potestatem omnis carnis ut omne quod dedisti ei det eis vitam aeternam et reliqua. *Joh. XVII, 1 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Augustini episcopi: 25
glorificatum a patre filium secundum formam servi quam pater suscitavit a mortuis . . . quamquam et ipse dominus tamquam praevidens quod lecturos movere posset adiecit: ego ad te venio, sic exponens quodammodo cur dixerit: iam non sum in mundo.

Sermo beati Leonis papae de ascensa domini: post 26

beatam et gloriosam resurrectionem domini Jesu Christi qua verum Dei templum Judaica impietate *Ml. 54, 394—396.*

27 Item cuius supra de ascensa domini: sacramentum dilectissimi salutis nostrae quam praetio sanguinis sui universitatis conditor aestimavit *Ml. 54, 397—400.*

Lectio sancti evangelii secundum Marcum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: euntes in universum mundum praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit et reliqua. *Mark. XVI, 15 sqq.*

28 Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii papae de ascensa domini: quod ressurrectionem dominicam discipuli tarde crediderunt non tam illorum infirmitas quam nostra ut ita *Ml. 76, 1213—1219.*

Dominica post ascensa domini.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: cum venerit paraclytus quem ego mittam vobis a patre spiritum veritatis qui a patre procedit, ille testimonium perhibebit de me et vos testimonium perhibebitis quia ab initio mecum estis et reliqua. *Joh. XV, 26 sqq.*

29 Omelia Bedae presbyteri: ex multis sancti evangelii locis invenimus quia discipuli ante adventum sancti spiritus *Ml. 94, 181—189.*

In sabbato pentecosten.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: si diligitis me mandata mea servate, et ego rogabo patrem et alium paraclytum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum et reliqua. *Joh. XIV, 15 sqq.*

30 Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: quia sancti spiritus hodie fratres carissimi celebramus adventum debemus ipsi congruere *Ml. 94, 189—197.*

De die sancto pentecosten.

31 Sermo Leonis papae: hodiernam sollemnitatem dilectissimi in praecipuis festis esse *Ml. 54, 400—404.*

Cuius supra de eodem die: plenissime quidem nobis dilectissimi causam atque rationem sollempnitatis *Ml. 54, 404—411.* 32

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dicebat Jesus discipulis suis: si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Qui non diligit me, sermones meos non servat, et sermonem quem audistis, non est meus sed eius qui misit me patris et reliqua. *Joh. XIV, 23 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii papae de die sancto pentecosten: libet fratres carissimi evangelicae verba lectionis sub brevitate transcurrere ut post *Ml. 76, 1220—1227.* 33

Leonis papae de eodem die pentecosten: hodiernam dilectissimi sollemnitatem toto orbe terrarum venerabilem ille sancti spiritus *Ml. 54, 411—415.* 34

Sermo Maximi episcopi de eodem die pentecosten: nosse vos credo fratres quae sit ratio quod venerabilem hanc pentecostes *Ml. 57, 375—378.* 35

Cuius supra de eodem die: non incommode ante dies conplures sicut retinetis *Ml. 57, 367—370.* 36

Dominica I post pentecosten.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: estote misericordes sicut et pater vester misericors est. Nolite iudicare et non iudicabimini. Nolite condemnare et non condemnabimini et reliqua. *Luk. VI, 36 sqq.*

Sermo lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: hoc loco nobis nihil aliud praecipi existimo nisi ut ea facta quae dubium est *Ml. 94, 276—278.* 37

Dominica II post pentecosten.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis similitudinem hanc: homo quidam fecit cenam magnam et vocavit multos et misit servum suum hora caenae dicere invitatis ut venirent et reliqua. *Luk. XIV, 16 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Gregorii papae: hoc 38

distare fratres carissimi inter delicias corporis et cordis solet quod corporales *Ml. 76, 1266—1274.*

Dominica III post pentecosten.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore accesserunt ad Jesum publicani et peccatores ut audirent illum, et murmurabant pharisaei et scribe dicentes: quia hic peccatores recipit et manducat cum illis et reliqua. *Luk. XV, 1 sqq.*

39 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: aestivum tempus quod corpori meo valde contrarium est loqui me *Ml. 76, 1246—1259.*

In vigilia sancti Johannis Baptistae.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore fuit in diebus Herodis regis Judeae sacerdos quidam nomine Zacharias de vice Abia et uxor illi de filiabus Aaron et nomen eius Elisabeth et reliqua. *Luk. I, 5 sqq.*

40 Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: venturus in carne dominus et redemptor noster multos dispensationis suae *Ml. 94, 202—210.*

In natale sancti Johannis Baptistae.

41 Sermo beati Maximi episcopi: sollempnitates nobis diversorum martyrum fratres carissimi vitae praesentis *Ml. 57, 383—388.*

42 De eadem festivitate cuius supra: cunctorum quidem prophetarum fratres carissimi veneranda recordatio est *Ml. 57, 387—390.*

43 Item cuius supra de eadem festivitate: festivitatem praesentis diei fratres carissimi venerandi Johannis *Ml. 57, 389—390.*

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore Elisabeth impletum est tempus pariendi et peperit filium et audierunt vicini et cognati eius quia magnificavit dominus misericordiam suam cum illa et congratulabantur ei et reliqua. *Luk. I, 57 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: praecursoris domini nativitas sicut sacratissima lectionis evangelicae prodit hystoria multa *Ml. 94, 210—214.* 44

In vigilia sancti Petri.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dicit Simoni Petro Jesus: Simon Johannis diligis me plus his? Dicit ei etiam: domine tu scis quia amo te. Dicit ei: pasce agnos meos et reliqua. *Joh. XXI, 15 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: virtutem nobis perfectae dilectionis praesens sancti evangelii lectio commendat *Ml. 94, 214—219.* 45

In natale sanctorum apostolorum Petri et Pauli.

Sermo beati Leonis papae: omnium quidem sanctarum sollemnitatum dilectissimi totus mundus est particeps *Ml. 54, 422—428 A* (fecit aequales). 46

Item sermo beati Maximi episcopi: gloriosissimos christianae fidei principes annuis sollempnitatibus honorantes *Ml. 57, 391—396.* 47

Item cuius supra: apostolici natalis gaudii fratres carissimi Petri et Pauli quorum *Ml. 57, 397—398.* 48

De eadem festivitate cuius supra: beatissimorum apostolorum Petri et Pauli inseparabilem fidem *Ml. 57, 397—400.* 49

Item alia cuius supra: beatissimorum apostolorum passio fratres quorum hodie *Ml. 57, 399—402.* 50

Sermo eiusdem: cum omnes beati apostoli parem gratiam apud dominum *Ml. 57, 402—406.* 51

Sequentia sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore venit Jesus in partes Caesareae Philippi et interrogabat discipulos suos dicens: quem dicunt homines esse filium hominis et reliqua. *Matth. XVI, 13 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem Bedae presbyteri: lectio sancti evangelii quam modo fratres audistis tanto intentius cogitanda *Ml. 94, 219—224.* 52

In natale sancti Pauli.

53 Sermo beati Johannis episcopi: beatus Paulus qui tantam vim humanae alacritatis ostendit *Mgr. 50, 483—488.*

Evangelium secundum Matheum: in illo tempore respondens Simon Petrus dixit ad Jesum: ecce nos relinquimus omnia et secuti sumus te. Quid ergo erit nobis et reliqua *Matth. XIX, 27 sqq.*

54 Sermo beati Hieronymi presbyteri de eadem lectione: tunc respondens Petrus dixit: ecce nos reliquimus omnia et *Ml. 26, 144—145 C* (omnia possidentes).

55 Item alia eiusdem cuiusdam: amen inquit dico vobis quod vos qui secuti estis me in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel. Hic discimus cum suis discipulis iudicaturum Jesum. Unde et alibi Judaeis dixit: si ego in beelzebub eicio demonia, filii vestri in quo eiciunt. . . . Sic enim caro nostra regenerabitur post per incorruptionem, quem ad modum est anima nostra regenerata per fidem.

Dominica post natale apostolorum.

56 Sermo beati Johannis episcopi de David ubi Goliam interfecit: dominus Deus cum David regem populo destinasset cumque primo singulos homines ac diversos attingeret . . . quod in omnibus aetatibus victor si pugnaverit dominus metus iacebit et deficiens inimicus.

Dominica I post natale apostolorum.

Sequentia sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore cum turbae inruerent in Jesum ut audirent verbum Dei, et ipse stabat secus stagnum Genesareth et reliqua. *Luk. V, 1 sqq.*

57 Sermo venerabilis Bedae presbyteri: factum est autem cum turbae inruerent ad eum ut audirent verbum Dei et ipse stabat secus stagnum Genesareth. Stagnum Genesareth idem dicunt esse *Ml. 92, 381—384 B* (ut sequerentur).

Dominica II post natale apostolorum.

Sequentia sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: amen dico vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum et reliqua. *Matth. V, 20 sqq.*

Sermo Augustini episcopi de eadem lectione: dico enim 58
vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum. Idem si non solum illa minima legis praecepta impleveritis ... nisi quisquis inanis iactantiae spiritu non inflatur, beati ergo pauperes spiritu quod ipsorum est regnum caelorum.

Omelia de Absalon ubi David patrem persequitur: 59
perdidit Absalon scelestissimus mentem, perdidit sensum, amisit consilium ... novo enim supplicio debuit interire qui saeculo novum scelus per patris exitium voluit intulisse.

Dominica III post natale apostolorum.

Evangelium secundum Marcum: in illo tempore cum turba multa esset cum Jesu nec haberent quod manducarent, convocatis discipulis ait illis: misereor super turbam quia ecce iam triduo sustinent me nec habent quod manducent et reliqua. *Mark. VIII, 1 sqq.*

Evangelium secundum Marcum (*Beda*): in hac lectione con- 60
sideranda est in uno eodemque redemptore nostro distincta *Ml. 92, 205—208 C* (se pastos esse cibariis).

Dominica IV post natale apostolorum.

Sequentia sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: adtendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos investimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces et reliqua. *Matth. VII, 15 sqq.*

Omelia eiusdem Origenis: adtendite a falsis prophetis 61
qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces. Quod paulo superius spatiosam et latam viam nominavit hoc nunc ... praestante et adiuvante ipso

domino nostro Jesu Christo cuius est cum Deo patre et spiritu sancto honor et gloria et potestas in secula seculorum. Amen.

Dominica V post natale apostolorum.

Sequentia sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: homo quidam erat dives qui habebat vilicum. Et hic diffimatus est apud illum quasi dissipasset bona ipsius et reliqua. *Luk. XVI, 1 sqq.*

62 Omelia beati Hieronymi presbyteri: quis sit vilicus iniquitatis qui domini voce laudatur cuius cum vellet scire rationem . . . et seminem in benedictione ut metremus benedictionem qui enim parce seminaverit parce et metet.

Dominica VI post natale apostolorum.

Evangelium secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis eius: beati oculi qui vident quae vos videtis. Dico enim vobis quod multi prophetae et reges voluerint videre quae videtis et non viderunt et audire quae auditis et non audierunt. Et ecce quidam legis peritus surrexit temptans illum et reliqua. *Luk. X, 23 sqq.*

63 Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: et ecce quidam legis peritus surrexit temptans eum et dicens: magister quid faciendo vitam aeternam possidebo. Legis peritus qui de vita aeterna dominum temptans interrogat *Ml. 92, 467 D—470 C* (devotus operare).

Dominica VII post natale apostolorum.

Sequentia sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus ad quosdam qui in se confidebant parabolam istam: duo homines ascenderunt in templum ut orarent, unus pharisaeus et alter publicanus et reliqua. *Luk. XVIII, 9 sqq.*

64 Sermo venerabilis Bedae presbyteri: dixit autem et ad quosdam qui in se confidebant tamquam iusti et asperna-

bantur ceteros parabolam istam. Quia parabolam dominus qua semper orare *Ml. 92, 551 D—553 B* (pensetur ignoro).

In natale sancti Laurentii.

Sermo beati Maximi episcopi: sanctum est fratres ac 65
Deo placitum *Ml. 57, 408—410.*

Item unde supra de eodem die: sicut patrum nostrorum 66
fratres carissimi non incerta relatione *Ml. 57, 410—412.*

Cuius supra de eadem festivitate: beatissimi Laurentii 67
fratres carissimi annua semperque nova *Ml. 57, 413—414.*

Item de eodem die. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: amen amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet et reliqua *Joh. XII, 24 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem beati Augustini episcopi: amen 68
amen dico vobis nisi granum frumenti cadens *Ml. 35, 1766—1769.*

Dominica I post sancti Laurentii.

Lectio sancti evangelii secundum Marcum: in illo tempore exiens Jesus de finibus Tyri venit per Sidonem ad mare Galileae inter medios fines Decapoleos et cetera. *Mark. VII, 31 sqq.*

Omelia Bedae de eadem lectione: surdus ille et mutus 69
quem mirabiliter curatum *Ml. 94, 234—237.*

In adsumptione sanctae Mariae.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore intravit Jesus in quoddam castellum et mulier quaedam Martha nomine excepit illum in domum suam et reliqua. *Luk. X, 38 sqq.*

Omelia lectionis eiusdem venerabilis Bedae presbyteri: 70
haec lectio fratres carissimi pulcherrima ratione dilectionem Dei et proximi rebus . . . vitam bonam habeamus in testimonio ut vitam aeternam accipiamus in praemio praestante domino nostro Jesu Christo cui sit laus et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen.

In decollatione sancti Johannis Baptistae.

71 Sermo beati Johannis episcopi: hodie nobis Johannis virtus Herodis feritas cum refertur, confusa sunt viscera corda tremuerunt, caligavit visus hebuit intellectus aufugit auditus . . . verum tamen nos convenit scire quia Johannes de morte sua natus est et de natali suo Herodes mortuus est.

72 Item de eadem festivitate cuius supra: heu me quid agam. Unde sermonis exordium faciam *Ml. 95, 1508—1509 C* (saltationis accepit).

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore audivit Herodes tetrarcha famam Jesu et ait pueris suis: hic est Johannes Baptista et ipse surrexit a mortuis et cetera. *Matth. XIV, 1 sqq*

73 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: natalem fratres carissimi beati Johannis diem caelebrantes *Ml. 94, 237—243.*

Dominica II post sancti Laurentii.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore et factum est dum iret Jesus in Hierusalem, transiebat per mediam Samariam et Galileam. Et cum ingrederetur quoddam castellum, occurrerunt ei decem viri leprosi et cetera. *Luk. XVII, 11 sqq.*

74 Sermo Bedae de eadem lectione: leprosi non absurde intelligi possunt qui scientiam *Ml. 94, 296—298.*

Dominica III post sancti Laurentii.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: nemo potest duobus dominis servire. Aut enim unum odiet et alterum diliget, aut uni adhaerebit et alterum contemnet. Non potestis Deo servire et mammonae et reliqua. *Matth. VI, 24 sqq.*

75 Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione secundum Lucam: quia non valet simul transitoria *Ml. 94, 298 bis* Dei magna est. *Alsdann*: Ideo dico vobis: nolite solliciti esse animae quid manducetis neque corpori quid vestiamini.

Ergo quod omnibus natura tribuit . . . et illud datur et hoc nimirum ex abundantia superadditur.

Dominica IV post sancti Laurentii.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore et factum est, deinceps ibat Jesus in civitatem quae vocatur Naim et reliqua. *Luk. VII, 11 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 76
Naim civitas est Galileae in secundo miliario Thabor montis *Ml. 94, 299—300.*

In nativitate sanctae Mariae.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore exsurgens Maria abiit in montana cum festinatione in civitatem Judaeae. *Luk. I, 39 sqq.*

Omelia Bedae eiusdem lectionis require in ebdomada ante natale domini (*P. hiem. hom. 12*).

Sermo beati Ambrosii episcopi de eadem lectione: 77
morale est omnibus ut qui fidem exigunt fidem astruant *Ml. 15, 1640 C—1643 C* (sunt impiorum).

In natale sancti Cypriani.

Sermo beati Maximi episcopi: sancti Cypriani festi- 78
vitatem sicut omnibus notum est hodie *Ml. 57, 423—424 A* (festinat adtingere).

Item in natale sancti Cypriani cuius supra: in martyrio 79
beatissimi Cypriani fratres carissimi universa nobiscum *Ml. 57, 425—428.*

Dominica V post sancti Laurentii.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore et factum est cum intraret Jesus in domum cuiusdam principis phariseorum sabbato manducare panem, et ipsi observabant eum. Et ecce homo quidam ydropicus erat ante illum et reliqua. *Luk. XIV, 1 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 80

ydropis morbus ab aquoso humore vocabulum trahit *Ml. 94, 300—302 A* (quaeri vetat congruit).

In mense septimo feria IV.

81 Sermo beati papae Leonis: devotionem fidelium dilectissimi nihil est in quo providentia divina *Ml. 54, 450—453.*

Item in eadem feria IV. Lectio sancti evangelii secundum Marcum: in illo tempore respondens unus de turba dixit: magister attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum et reliqua. *Mark. IX, 16 sqq.*

82 Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: notandum autem quod semper loca rebus congruunt *Ml. 92, 221 A—223.*

Feria VI mensis septimi.

83 Sermo beati papae Leonis: apostolica institutio dilectissimi quae dominum Jesum Christum ad hoc venisse in hunc mundum *Ml. 54, 453—455 C* (ieiunemus).

Item de eadem die. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore factum est in una dierum et ipse sedebat docens et erant pharisaei sedentes et cetera. *Luk. V, 17 sqq.*

84 Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: ubi dominus sedens docuerit quando scribis et pharisaeis consedentibus *Ml. 92, 386 D—389 A* (corda convertunt).

Item in eodem mense septimo die sabbato.

85 Sermo beati papae Leonis: scio quidem dilectissimi plurimos vestrum ita in his quae ad *Ml. 54, 458—460 A* (mihi fecistis).

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dicebat Jesus turbis similitudinem hanc: arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua et cetera. *Luk. XIII, 6 sqq.*

86 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: dominus et redemptor noster per evangelium suum aliquando verbis *Ml. 76, 1228—1232.*

Dominica sequenti.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore accesserunt ad Jesum sadducaei qui dicunt non esse resurrectionem, et interrogaverunt eum dicentes et reliqua. *Matth. XXII, 23 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione 87
secundum Lucam: duae erant hereses in Judaeis una pharisaeorum et altera sadduceorum *Ml. 94, 302—304 A* (difficile conquiescere).

In sancti angeli.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore accesserunt discipuli ad Jesum dicentes: quis putas maior est in regno caelorum? Et advocans Jesus parvulum statuit eum in medio eorum et dixit: amen dico vobis: nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum et reliqua. *Matth. XVIII, 1 sqq.*

Sermo beati Maximi episcopi de eadem lectione: si 88
diligenter audistis evangelicam lectionem intellegere potestis *Ml. 57, 445—450.*

Dominica I post sancti angeli.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore ascendens Jesus in naviculam transfretavit et venit in civitatem suam. Et ecce offerebant ei paraliticum in lecto iacentem et reliqua. *Matth. IX, 1 sqq.*

Sermo beati Johannis episcopi de eadem lectione: 89
Christum in humanis actibus divina gessisse mysteria *Ml. 57, 502—506.*

Dominica II post sancti angeli.

Lectio sancti evangelii secundum Marcum: in illo tempore interrogavit unus de scribis quia videbat illos conquirentes; et videns quod bene illis responderet interrogavit eum, quod esset primum omnium mandatum et reliqua. *Mark. XII, 28 sqq.*

90 Sermo beati Johannis episcopi de eadem lectione secundum Matheum: et interrogavit eum unus legis doctor. Convenerunt ut multitudine vincerent *Mgr. 56, 872—875* (cognoscens eum per ipsum).

Dominica III post sancti angeli.

91 Sermo beati Johannis episcopi de misericordia: tria sunt quae in misericordiae opere optanda sunt christiano, ut possit facere, ut velit, ut compleat . . . . . ut cum coeperint misericordes expungi et steriles condemnari et misericors quia misertus est gaudeat et sterilis poenas quas non speravit inveniat.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis parabolam hanc: simile factum est regnum caelorum homini qui seminavit bonum semen in agro suo et reliqua. *Matth. XIII, 24 sqq.*

92 Sermo ex commentario beati Hieronymi de eadem lectione: aliam parabolam proposuit illis dicens simile factum est regnum celorum *Ml. 26, 92 C bis* domino disseratur. *Alsdann 96 A* (tunc dimissis) — *97 C* (regno patris sui).

Dominica IV post sancti angeli.

93 Sermo beati Augustini de eo quod dominus dicit: si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum: ammonet nos dominus Deus noster non neglegere invicem nostra peccata *Ml. 38, 506—514.*

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis parabolam hanc: simile est regnum caelorum homini regi qui voluit rationem ponere cum servis suis et reliqua. *Matth. XVIII, 23 sqq.*

94 Sermo beati Hieronymi ex commentario de eadem lectione: ideo adsimilatum est regnum caelorum homini regi qui voluit rationem ponere *Ml. 26, 137 B—138 C* (de cordibus vestris). Abhinc sermo beati Gregorii papae: sed inter haec sciendum est quia ille recte delicti sui veniam

postulat qui prius hoc quod in eo delinquitur relaxat . . . et fidenter dico quia salutari hostia post mortem non indigebimus, si ante mortem domino hostia ipsi fuerimus.

Dominica V post sancti angeli.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore abeuntes pharisaei consilium inierunt ut caperent eum in sermone et reliqua. *Matth. XXII, 15 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri secundum evange- 95
lium Lucae de eadem lectione: et observantes miserunt insidiatores qui se iustos simularent ut caperent eum *Ml. 92, 578 D – 579 D* (invenisset locum).

Dominica VI post sancti angeli.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore loquente Jesu ad turbas ecce princeps unus accessit et adorabat eum dicens: domine filia mea modo defuncta est et reliqua. *Matth. IX, 18 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri secundum evangelium 96
Lucae de eadem lectione: ecce vir venit cui nomen erat Jairus et ipse princeps sinagogae erat *Ml. 92, 441 A—445 D.*

In vigilia sancti Andreae.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore stabat Johannes et ex discipulis eius duo, et respiciens Jesum ambulantem dicit: ecce agnus Dei. Et audierunt eum duo discipuli loquentem et secuti sunt dominum et reliqua. *Joh. I, 35 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de evangelii lectione: 97
tanta ac talis est scripturae divinae sublimitas ut non solum *Ml. 94, 256—261.*

In natale sancti Andreae.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore ambulans Jesus iuxta mare Galileae vidit duos fratres Simonem qui vocatur Petrus et Andream fratrem eius et reliqua. *Matth. IV, 18 sqq.*

98 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: audistis fratres carissimi quia ad unius iussionis vocem *Ml. 76, 1093—1095.*

In sancti Mathei apostoli.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore vidit Jesus hominem sedentem in teloneo Matheum nomine et ait illi: sequere me et reliqua. *Matth. IX, 9 sqq.*

99 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: legimus apostolo dicente quia omnes peccaverunt et egent gloria Dei *Ml. 94, 249—256.*

Commune sanctorum.

In vigilia unius apostoli.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: ego sum vitis vera et pater meus agricola et reliqua. *Joh. XV, 1 sqq.*

100 Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione: iste locus evangelicus fratres ubi se dicit dominus vitem *Ml. 35, 1839—1844* (habitavit in nobis).

In natale unius apostoli.

Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos et reliqua. *Joh. XV, 12 sqq.*

101 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: cum cuncta sacra eloquia dominicis plena sint praeceptis quid est *Ml. 76, 1205—1210.*

102 Item de eadem lectione. Sermo beati Augustini episcopi: hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos. Sive dicatur praeceptum sive mandatum ex uno greco utrumque . . . sed hoc petimus in nomine salvatoris quod pertinet ad rationem salutis.

Item in natale unius apostoli. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: haec mando vobis ut diligatis invicem et reliqua. *Joh. XV, 17 sqq.*

Omelia beati Augustini de eadem lectione: haec 103
mando vobis ut diligatis invicem ac per hoc intellegere debemus . . . nemo ergo alius fecit quaecumque in eis opera fecit quod quisquis alius homo aliquid eorum fecit ipso faciente fecit. Haec autem ipse non illis facientibus fecit.

In natale unius sacerdotis.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis parabolam hanc: homo quidam peregre proficiscens vocavit servos suos et tradidit illis bona sua et reliqua. *Matth. XXV, 14 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: lectio 104
sancti evangelii fratres carissimi sollicite considerare nos admonet *Ml. 76, 1106—1109.*

Item sermo beati Maximi episcopi qui bene congruit 105
in festivitate beati Hilarii sive etiam Paulini Treverensis nec non et Eusebii episcoporum: sanctorum patrum memorias religiosis conventibus honorantes fratres carissimi et propria eorum merita *Ml. 57, 415—418.*

Item de confessoribus.

Omelia eiusdem beati Maximi episcopi: ad sancti ac 106
beatissimi istius patris nostri cuius hodie festa celebramus laudes *Ml. 57, 417—422 A* (sequeremur ostendit).

Item in depositione unius confessoris.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: nemo lucernam accendit et in abscondito ponit neque sub modio et reliqua. *Luk. XI, 33 sqq.*

Commentum venerabilis viri Bedae de eadem lectione: 107

de se ipso dominus haec loquitur ostendens etsi supra dixerit *Ml. 94, 465 A—D nebst Zusatz*: haec contra hypocrisin phariseorum subdole signa quaerentium specialiter dicta nos iuxta sensum moralem generaliter instituant.

108 Item sermo beati Fulgentii episcopi legendus in sancti Martini vel alterius confessoris: dominicus sermo quem debemus omnes non solum studiose *Ml. 65, 719—726.*

Item de confessoribus.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes in manibus vestris et reliqua. *Luk. XII, 35 sqq.*

109 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: sancti evangelii fratres carissimi aperta vobis est lectio recitata *Ml. 76, 1123—1127.*

In vigilia unius martyris.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: nolite arbitrari quia veni mittere pacem in terram. Non veni mittere pacem sed gladium et reliqua. *Matth. X, 34 sqq.*

110 Sermo ex commentario beati Hieronymi de eadem lectione: nolite arbitrari quia venerim mittere pacem in terram, non veni *Ml. 26, 69 D—72 B.*

Item in natale unius martyris.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: nihil opertum quod non revelabitur et occultum quod non scietur et reliqua. *Matth. X, 26 sqq.*

111 Sermo ex commentario beati Hieronymi de eadem lectione: nihil enim opertum est quod non revelabitur *Ml. 26, 67 D—69 D* (numeri conservatio).

Item in natale unius martyris. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus turbis: si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem et uxorem et

filios et fratres et sorores adhuc autem et animam suam, non potest meus discipulus esse et reliqua. *Luk. XIV, 26 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: si considerемus fratres carissimi quae et quanta sunt quae nobis *Ml. 76, 1275—1281.* 112

In natale plurimorum martyrum.

Sermo beati Augustini episcopi: psalmus qui cantatur domino videtur sanctis martyribus convenire, sed si membra Christi sumus sicut esse debemus ad omnes nos pertinere intelligamus . . . dicent enim messis tempore domino suo: domine adiuvante te fecimus quod iussisti, redde quod promisisti in aeternum. 113

Item in festivitate martyrum.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore descendens Jesus de monte stetit in loco campestri et reliqua. *Luk. VI, 17 sqq.*

Sermo venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: et ipse elevatis oculis in discipulos suos dicebat *Ml. 92, 401 A—403 D* (industriam spectat operis). 114

Item in natale plurimorum martyrum.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum et reliqua. *Matth. X, 16 sqq.*

Sermo beati Ambrosii episcopi de eadem lectione secundum Lucam: ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos. Contraria sunt ista sibi animalia *Ml. 15, 1798 B—1804 B* (sit subsidium paenitendi). 115

Item in natale plurimorum martyrum. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: cum audieritis proelia et seditiones, nolite terreri. Oportet

primum haec fieri sed non statim finis et reliqua. *Luk. XXI, 9 sqq.*

116 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: quia longius ab urbe digressi sumus ne ad revertendum nos tardior hora praepediat *Ml. 76, 1259—1265.*

117 Item in natale sanctorum martyrum. Sermo beati Maximi episcopi: sufficere nobis deberent ad profectum salutis nostrae *Ml. 57, 429—432.*

In festivitate martyrum.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: si quis vult post me venire, abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me et reliqua. *Matth. XVI, 24 sqq.*

118 Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: quia dominus ac redemptor noster novus homo venit in mundum *Ml. 76, 1232—1238.*

119 Item in festivitate martyrum. Sermo beati Leonis papae de octo beatitudinibus: praedicante dilectissimo domino Jesu Christo evangelium regni *Ml. 54, 461—466.*

120 Item in festivitate martyrum. Sermo beati Johannis episcopi: qui sanctorum merita religiosa caritate miratur quique iustorum glorias frequenti laude conloquitur, eorum mores sanctos atque iustitiam imitetur . . . ut et claudi desiderium et apostolorum meritum et benignitatis Christi in multorum salutem probaretur exemplum.

In natale virginum.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: simile est regnum caelorum decem virginibus quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso et sponsae et reliqua. *Matth. XXV, 1 sqq.*

121 Omelia beati Augustini episcopi de eadem lectione: inter parabolas a domino dictas solet quaerentes multum

exercere ista quae de decem virginibus posita est . . . et ideo ista expositio nihil certum intuetur nisi ut secundum fidem sit neque aliis praeiudicat quae nihilominus secundum fidem esse poterit.

Item omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: 122
saepe vos fratres carissimi admoneo prava opera fugere *Ml. 76, 1118—1123.*

Item in natale virginum. Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: simile est regnum caelorum thesauro abscondito in agro et reliqua. *Matth. XIII, 44 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: caelorum 123
regnum fratres carissimi idcirco terrenis rebus simile dicitur *Ml. 76, 1114—1118.*

Item in natale sanctae Felicitatis seu et aliarum sanctarum.

Lectio sancti evangelii secundum Matheum: in illo tempore loquente Jesu ad turbas, ecce mater eius et fratres stabant foris quaerentes loqui ei et reliqua. *Matth. XII, 46 sqq.*

Omelia beati Gregorii papae de eadem lectione: sancti 124
evangelii fratres carissimi brevis est lectio recitata *Ml. 76, 1086—1089.*

In dedicatione ecclesiae.

Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore dixit Jesus discipulis suis: non est arbor bona quae facit fructus malos, neque arbor mala faciens fructum bonum et reliqua. *Luk. VI, 43 sqq.*

Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: 125
quia propitia divinitate fratres carissimi sollemnia dedicationis ecclesiae celebramus *Ml. 94, 433—439.*

Item in dedicatione basilicae. Lectio sancti evangelii secundum Johannem: in illo tempore facta sunt encenia in Hierosolymis et hiems erat et ambulabat Jesus in templo in porticu Salomonis et reliqua. *Joh. X, 22 sqq.*

126 Omelia venerabilis Bedae presbyteri de eadem lectione: audivimus ex lectione evangelica fratres carissimi quia facta sunt encenia in Hierosolymis *Ml. 94, 243—250 D* (per omnia saecula saeculorum. Amen).

127 Sermo in dedicatione basilicae beati Augustini episcopi: quotienscunque fratres carissimi altaris vel templi festivitatem colimus *Ml. 39, 2166—2168* (transmigratione perveniet).

128 Item unde supra sermo beati Augustini episcopi: recte festa ecclesiae colunt *Ml. 39, 2171—2172.*

Item in dedicatione ecclesiae. Lectio sancti evangelii secundum Lucam: in illo tempore egressus Jesus perambulabat Hiericho et ecce vir nomine Zacheus et reliqua. *Luk. XIX, 1 sqq.*

129 Sermo Bedae de eadem lectione: quae inpossibilia sunt apud homines *Ml. 94, 439—441.*

In letania quando volueris.

130 Sermo beati Johannis de ieiunio Ninevitarum: clementissimus omnipotens Deus pietate misericordia semper largissimus delinquentibus populis et sub mortis peccato iacentibus . . . cuius interventu gaudent peccatores exultans triumphat et laetatur omnipotens pater qui regnat in saecula saeculorum. Amen.

In die depositionis anniversario cuius volueris defuncti fidelis.

131 Sermo beati Augustini episcopi: tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est animas abditis receptaculis continet sicut una quaeque digna vel requie vel erumna pro eo . . . istis aeterna vita vere feliciterque viventibus, illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus quoniam utrique sine fine sed in beatitudine isti alius alio prestabilius, in miseria vero illi alius alio tolerabilius permanebunt.

132 Unde supra: iam vero de resurrectione carnis non sicut quidam revixerunt iterumque sunt mortui sed in

aeternam vitam sicut Christus resurrexit quemadmodum possim breviter disputare . . . nullum insuper addiderunt tanto et in ceteris qui addiderunt, quique ibi tolerabiliorem habebit dampnationem quanto hic minorem habuit iniquitatem.

In ieiunio decimi mensis.

Sermo Leonis papae: si fideliter dilectissimi atque 133
sapienter creationis nostrae *Ml. 54, 168—172.*

Item alia eiusdem: praesidia dilectissimi sanctificandis 134
mentibus nostris atque corporibus *Ml. 54, 182—185 B* (munda sunt vobis).

Finitur. Deo gratias. Amen.

III. Materialien zum Verständnis des Textes.

1. Die Überschriften und Register des Homiliars.

An der Spitze des Homiliars stehen:

1) ein Distichon,
2) ein Gedicht in Hexametern. Beide von Paulus Diakonus.
3) die epistola generalis Karls.
4) ein Gedicht in Daktylen und Trochäen. Ebenfalls von Paulus Diakonus.
5) eine summarische Inhaltsübersicht.
6) ein Inhaltsverzeichnis.

Von den Überschriften finden sich 1. 2. 3. im Augiensis Monacensis Vossianus, 4. nur im Monacensis. Die Register 5. 6. hat am vollständigsten Augiensis, während Monacensis nur 6., Vossianus 5. und die Hälfte von 6 enthält.

Insgesamt oder teilweise veröffentlicht sind dieselben in der bereits arg entstellten ersten Druckausgabe des Homiliars, Speier 1482, Peter Drach (Hain 8790) und in dem Nachdruck derselben von Conrad de Homborch (in Köln) s. l. et a. 2° (Panzer I 339 no. 465 = Hain 8789). Ferner in den späteren Auflagen des homeliarius doctorum d. h. einer völligen Umgestaltung des Homiliars, welche zuerst 1493 (Basel, Nik. Kesler) erschien und seitdem häufig gedruckt wurde. Als

solche mit jenen Überschriften versehene Ausgaben des homeliarius doctorum werden angegeben: Köln 1539. Basel, Matthaeus Cholinus 1557. Köln, Surius 1576.

Auf Grund des Augiensis sind die Überschriften sodann publiziert von Mabillon, annal. Benedict. Paris 1704. Tom. II p. 328 sq. Vetera analecta. Paris 1723. p. 18. 73. — Gerbert, vetus liturg. Alemann. 1776. p. 127 sq. — Ranke in Studien und Krit. 1855 S. 386 ff. — Dahn, Paulus Diakonus S. 93 f. — Unter Heranziehung des Vossianus und Lipsiensis von Jaffé, mon. Carol. p. 372 sqq. — Nach dem Monzaer Lektionar (saec. IX) von Frisi, memorie storiche di Monza 1794. Tom. III 152 sq.

Auch Goldast (constit. imperat. III 36) und Baluze (capit. regum Franc. I 203) geben die epistola Karls, aber ohne Angabe der Quellen.

Dem 16. Jahrhundert muss jedenfalls noch eine andere Handschrift als Augiensis oder Vossianus bekannt gewesen sein. Denn das in beiden fehlende Gedicht des Paulus Diakonus *Utere felix munere Christi* (Nr. 4) findet sich bereits in dem Kölner Druck von 1539, welchem es Migne, s. l. 95, 1159/60 entnimmt, und in dem Baseler Druck von 1557 (Matthäus Cholinus). Aus letzterem ging dasselbe in die Vetera analecta Mabillons und in die Notizie de' letterati del Friuli (1760) des Italieners Liruti (I 185) über. Von Mabillon überkamen es Gerbert (l. c.), Bethmann (Archiv X 296) und Dahn (a. a. O. S. 94). Auch Goldast (l. c.) druckte dasselbe ab aber ohne Angabe des Fundortes. Die bisher schon nicht bezweifelte Echtheit des Gedichtes wird nunmehr durch den Monacensis bestätigt.

In den Monumenta Germaniae sollte man am ersten eine kritische Ausgabe des Homiliars erwarten. Und in der That erklärte schon 1851 Bethmann im Archiv X 266: „So ist denn Paulus Sammlung ein Jahrtausend hindurch in der gesamten katholischen Kirche in Gebrauch, und es erhellt auch ohne weitere Ausführung, welch tiefen Einfluss nicht bloss in kirchlicher Hinsicht, sondern auch auf Kultur und Litteratur er dadurch geübt hat.“ Möchten diese Worte des alten Mitarbeiters an dem nationalen Werke nicht vergessen werden.

Vorerst freilich haben sich die Monumenta mit dem Abdruck der Überschriften Nr. 1—4 begnügt. Pertz (leges I 44) konnte das Karlsche Rundschreiben nur nach Baluze und den von Jakob Grimm verglichenen Drucken Speier 1482 und Köln 1576 publizieren. Auch Waitz (script. Langobard p. 20) scheint nur Mabillon, Bethmann und Ranke benutzt zu haben, obwohl er von der Existenz des Augiensis, Vossianus und Modoetiensis weiss. Boretius (capit. regum Franc. I 80) hingegen legte Augiensis und Vossianus zu Grunde. Und Dümmler (poet. lat. I 34. 68) zog für den Abdruck der Gedichte des Paulus Diakonus (Nr. 1. 2. 4.) Augiensis, Vossianus und Monacensis heran.

Die genannten Überschriften gewähren uns die einzige Möglichkeit die Abfassungszeit des Homiliars wenigstens annähernd zu bestimmen. Vermutlich hat Paulus Diakonus den Auftrag zu demselben von Karl erhalten, als er sich am fränkischen Königshofe aufhielt, also zwischen 782 und 786 (Bethmann im Archiv X 265. 302). Ob das Homiliarium aber noch in jenen Jahren fertig geworden ist, lässt sich aus der Bezeichnung *familiari clientulo nostro* in Karls Brief nicht herauspressen. Denn wie wir aus der späteren herzlichen Korrespondenz zwischen Karl und Paulus ersehen können, blieb letzterer ein familiaris clientulus des Königs, auch als er sich aus dem „Kerker“ und „Sturmwind“ des Hoflebens in den stillen Frieden von Monte Cassino wieder zurückgezogen hatte. Hier legte er die letzte Hand an das gewaltige Werk unter dem Schutze des hl. Benedikt und unterstützt von seinem verehrten Abte (Theodemar 778—797), wie aus dem Widmungsgedicht hervorgeht. Überdies war die Bibelrevision durch Alcuin, der doch auch erst seit 781 an Karls Hofe lebte, schon längst (*iam pridem*) vor sich gegangen, als Karl es unternahm, durch sein Rundschreiben die Predigtsammlung des Paulus in seinem Reiche offiziell einzuführen. Es dürfte also auch aus diesem Grunde der Termin der Fertigstellung mindestens über die Mitte der 80er Jahre hinausgerückt werden müssen. Dass aber anderseits die Einführung des Homiliars im Frankenreiche noch in das 8. Jahrhundert fällt (vgl. die falsche Datierung bei Sigebert von Gembloux ad

ann. 807), geht zum Überfluss aus dem Titel *rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum* an der Spitze des Briefes hervor (vgl. Dahn a. a. O. S. 52 ff.).

Das Homiliarium ist also zwischen 786 und 797 von Paulus fertig gestellt und durch Karl dem öffentlichen Gebrauche in der Kirche überwiesen.

Schon in den nächsten Jahrzehnten war es in Deutschland wie in Frankreich im Gebrauch. Neben Reichenau und Benediktbeuren, welche vielleicht beide ihre Exemplare kaiserlicher Munifizenz verdankten, rühmte sich St. Wandrille jenes zweibändigen Sammelwerkes des Paulus *super anni circulo* als eines Geschenkes seines Abtes Ansegisus (823—833). Pertz M. G. script. II 296.

2. Die Einteilung des Homiliars.

Nach der epistola generalis Karls zerfällt das Homiliarium in zwei Volumina. Der erste Band, die pars hiemalis, umfasst in 110 Predigten die Zeit vom 5. Sonntage vor Weihnachten bis zum Ostersamstag, der zweite, die pars aestiva, in 134 Predigten die Zeit vom Ostersonntage bis zum Ende des Kirchenjahres. Die Festtage sind an ihrer Stelle zwischen die entsprechenden Sonntage eingereiht. Die bekannte Einteilung in homiliae de tempore und homiliae de sanctis ist also im echten Homiliar nicht nachweisbar, sondern wurde erst in den inkorrekten Druckausgaben des 15. Jahrhunderts auf dasselbe angewendet.

Nachdem mit dem 6. Sonntage *post sancti angeli* und mit dem Andreastage (30. November) das Kirchenjahr beendigt ist, folgt noch unbegreiflicherweise der Matthäustag (21. September). Den Beschluss macht das Verzeichnis von Perikopen und Predigten, welche bei untergeordneten Heiligen- und Gemeindefesten beliebig gebraucht werden konnten. Ich habe diesem Teile, der die Homilien 100—134 umfasst, den üblichen Titel commune sanctorum gegeben.

3. Das Kirchenjahr nach dem Homiliarium.

Auch über die Geschichte des Kirchenjahres beabsichtige

ich keinen ausführlichen Exkurs zu geben, vielmehr im folgenden nur auf eine Reihe von Eigentümlichkeiten des Homiliars aufmerksam zu machen. Schon Piper nannte das letztere in erster Linie als Quelle bei seinen kirchlichen Kalenderstudien; nur dürfe man solange nicht wagen aus derselben zu schöpfen, als die von Ranke versprochene Ausgabe des ursprünglichen Textes noch auf sich warten lasse.[1])

a) Sonntage.

Dass die Zahl der Adventssonntage fünf beträgt, galt von alters her als Charakteristikum des echten Homiliars.[2]) Wann diese Fünfzahl aufgekommen sei, ist meines Wissens noch nicht festgestellt. Sie findet sich bereits im alten römischen Lektionar (sog. Comes des Hieronymus)[3]) und im Gelasianischen Sakramentar (II 80—84).

Daneben kommt die Sechszahl vor: 40 Tage der Vorbereitung vor Weihnachten entsprechend dem vierzigtägigen Fasten vor Ostern. Man begegnet den sechs Adventssonntagen u. a. noch in dem Vigilienlektionar von Monte Cassino (Cod. Cas. 175) aus dem 1. Drittel des 10. Jahrhunderts.

Hingegen scheint sich die Vierzahl auf das Antiphonar des Gregor (Pamelius, liturg. II 62—67) zurückzuführen.

Amalar von Metz[4]) konstatiert das Nebeneinander von 4 und 5 Adventssonntagen für das 9., Abbo von Fleury[5]) für das 10. Jahrhundert. Für die Fünfzahl wurde u. a. geltend gemacht, dass, wenn Weihnachten auf einen Montag falle, die Weihnachtsvigilie mit dem 4. Advent zusammentreffe, man also nur drei reine Adventssonntage feiere. Gleichwohl wurde die Vierzahl, für welche die Autorität des grossen Gregor sprach, auf einer Synode zu Orleans in der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts durchgedrückt. Ihr damaliger Hauptvertreter scheint

---

[1]) Piper, Karls des Grossen Kalendarium und Ostertafel. 1858 S. 72f.

[2]) Mabillon, vet. anal. p. 18; Gerbert, vet. liturg. Alem. p. 129.

[3]) ed. Pamelii (liturg. eccl. lat. Colon. 1571 II 56). Aber nicht in der Baluzeschen Rezension (cap. reg. Franc. II 1345).

[4]) de eccl. off. III 40, IV 30.

[5]) apologeticus, letzter Absatz, Ml. 139, 472.

Berno von Reichenau gewesen zu sein. Seitdem wagte niemand mehr einen Widerspruch gegen die Vierzahl der Adventssonntage.[1])

Auffälligerweise geht die Weihnachtsoktave (Januariustag) der *dominica post natalem domini* voran. Dagegen erklärt es sich leicht, warum nicht neben dem Sonntage nach Weihnachten noch ein solcher nach Neujahr im Homiliarium vorgesehen wurde. Ein solcher könnte nur gefeiert werden, wenn Weihnachten auf Mittwoch, Donnerstag, Freitag oder Sonnabend fällt. In den drei letzten Fällen trifft aber der Sonntag nach Weihnachten mit Stephan, Johannes Evangelista oder Unschuldige Kinder zusammen. Und fällt Weihnachten auf den Mittwoch, so deckt sich der Sonntag nach Neujahr mit der Epiphaniasvigilie, welche im Unterschied von anderen Vigilien festlich begangen wurde.[2]) Es genügte also auf alle Fälle Predigt I 41 für den einzigen puren Sonntag zwischen Weihnachten und Epiphanias.

An Sonntagen nach Epiphanias zählt das Homiliar nur vier; doch ist noch die Epiphaniasoktave vorgesehen.

Die Namen der neun Sonntage zwischen der Epiphaniaszeit und Ostern lauten:

septuagesima,
sexagesima,
quinquagesima,
quadragesima,
dominica I in quadragesima,
dominica II in quadragesima,
dominica III in quadragesima,
dominica ante palmas,
dominica in palmas.

Auffällig ist, dass dem pascha annotina (II 16) die Osteroktave (II 15) vorangeht, da dieser „erste geistliche Geburts-

[1]) Ex illo die et deinceps non est apud Gallos vel Germanos praesumptor inventus qui huic tam sanae diffinitioni vellet contraire. Berno ratio general. de initio advent. Ml. 142, 1088 B. Vgl. Gerbert, vet. liturg. Alem. p. 931 sq. Caspari in R. E. (3) I 188f.

[2]) Weidenbach, calend. historico-christianum p. 208.

tag der im vorigen Jahre Getauften" in der Regel auf den Samstag nach Ostern fiel. Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht gerade bei den grossen Festen die Überschriften in Konfusion geraten sind.

Auch die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten führen die einfache Bezeichnung:

dominica octava paschalis,
dom. I post octavam paschae,
dom. II post octavam paschae,
dom. III post octavam paschae,
dom. IV post octavam paschae,
dom. post ascensa domini.

Von 26 Sonntagen nach Pfingsten bei Paulus Diakonus spricht Linsenmayer [1]) auf Grund des Speierer Druckes von 1482. Aber obwohl diese Zählung bereits Ende des 8. Jahrhunderts vorkommt, [2]) so folgt das Homiliar doch dem üblichen Kalender [3]) und zählt daher

1) 3 Sonntage nach Pfingsten,
2) 7 Sonntage nach Peter und Paul, [4])
3) 5 Sonntage nach Laurentius,
4) dom. in mense septimo,
5) 6 Sonntage nach dem Engelfest.

Rechnet man noch den 5. Sonntag vor Weihnachten, mit welchem im Homiliar das Kirchenjahr beginnt, hinzu, so umfasst die Zeit von Pfingsten bis 1. Advent in demselben nur 23 Sonntage gegenüber 28 im heutigen Perikopensystem vorgesehenen. Diesen Missstand scheint man frühe empfunden zu haben. Denn schon Monac. 4534 sucht demselben dadurch abzuhelfen, dass er zwischen *3.* und *4. dom. post sancti angeli* zwei weitere Sonntage einschiebt und somit 8 Sonntage *post sancti angeli* erhält. Ja das Vigilienlektionar Aug. 37 nennt,

---

[1]) Gesch. d. Predigt in Deutschland S. 62 f.

[2]) Probst, die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines S. 368.

[3]) Vgl. den von Fronto herausgegebenen römischen Kalender aus der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts, welcher Sonntage post pentecosten, post natale apostolorum, post S. Laurentii, post S. Cypriani zählt. Fronto, epistolae et dissertationes ecclesiasticae. Hamburgi 1720. p. 255 sq.

[4]) Denn ich glaube II 56 und 57 unter einen Sonntag begreifen zu dürfen.

wenngleich in wirrem Durcheinander und konfuser Zählung, bereits 28 Sonntage zwischen Pfingsten und Advent, welche *post pentecosten, post octavam pentecostes* und *post sancti angeli* benannt sind.

b) Feste.

Ausser den Festen des Herrn natale domini, epiphania, (caena domini, parasceve) pascha, ascensio domini, pentecoste zählt das Homiliarium folgende Heiligentage auf:

Stephanus 26. Dezember,
Johannes Evang. 27. Dezember,
Unschuldige Kinder 28. Dezember,
Agnes 21. Januar,
Philippus und Jakobus 1. Mai,
Johannes Bapt. 24. Juni,
Peter und Paul 29. Juni,
Laurentius 10. August,
Enthauptung des Johannes 29. August,
Cyprian 14. September,
Michael (sanctus angelus) 29. September,
Andreas 30. November,
Matthäus 21. September.

Ihnen schliessen sich ausserdem noch im Commune sanctorum an die Heiligen:

Hilarius,
Paulinus v. Trier,
Eusebius,
Felicitas.

Von Marienfesten nennt das Homiliarium nur

purificatio s. Mariae 2. Februar,
adsumptio s. Mariae 15. August,
nativitas s. Mariae 8. September.

Dagegen fehlt merkwürdigerweise die *radix omnium festorum*, die Verkündigung Mariä.

Weitere Gemeindefeiern sind: *traditio symboli* und *letania maior*. Über die erstere, die Mitteilung des Apostolischen Symbols an die Katechumenen, wird in Kap. IV zu reden sein. Unter *letania maior* versteht man einen am Markustag, 25. April,

mit Abhaltung der Litanei verbundenen Bittgang, über dessen Ursprung und Zweck wir im Unklaren sind, der aber bereits aus der Zeit vor Gregor dem Grossen stammt, vgl. Concil. Mog. 813 c. 33.

c) Quatember.

Die jährlichen vier Buss- und Dankfeste beging man schon zu Leos des Grossen Zeiten im 1., 4., 7. und 10. Monat oder genauer in der Woche nach Quadragesima, in der Woche nach Pfingsten, im September und in der vorletzten Adventswoche. Man pflegte alsdann am Mittwoch und Freitag zu fasten und am Sabbat eine Vigilie zu feiern.[1]) Das Homiliar erwähnt ihrer nur drei.

1) Die Homilien I 11—13 zwischen dem letzten Advent und Weihnachten waren fraglos für den Winterquatember bestimmt und sind deshalb von mir mit der Aufschrift *in mense decimo* versehen, obschon sie weder am richtigen Platze eingeschoben — sie müssten zwischen I 5 und I 6 stehen — noch in den Handschriften speziell als Quatemberlektionen gekennzeichnet sind. Man vergleiche aber abgesehen von der auffallenden Aufeinanderfolge, *feria IV*, *VI* und *die sabbati*, noch die Perikopen Luk. I, 26. I, 39. III, 1, welche[2]) die des Winterquatembers sind. Hinzuzunehmen sind noch die beiden Leosermone II 133. 134, welche durch die Überschrift *in ieiunio decimi mensis* sich als Quatemberpredigten kennzeichnen.

2) Der Frühlingsquatember, der jüngste von allen, der meist in dem Fasten der Quadragesima, in deren erste Woche er fällt, aufgeht, erfährt auch im Homiliar keine besondere Erwähnung. Eine Erinnerung an denselben bietet nur das Evangelium von der Verklärung (Matth. XVII, 1) an der *dom. I in quadragesima* (Reminiscere), welches nach Ranke das des Quatembersabbat ist.[3]) Sodann sei erwähnt, dass

---

[1]) Ranke, Perikopensystem S. 267 ff.

[2]) Ranke a. a. O. S. 279 f.

[3]) Ranke a. a. O. S. 132. 277.

Cod. Aug. 14 fol. 53 sqq. (Einschiebsel hinter I 91) bestimmt wird: *fer. V in XL in 1. ebd.* Lektion: Matth. XV, 21. Homilie: Beda (Ml. 94, 102—105). *fer. VI.* Lektion: Joh. V, 1. Homilie: Beda (Ml. 94, 83—89). Joh. V, 1 ist aber die Freitagsperikope des Frühlingsquatember. [1])

3) Eine bevorzugte Stellung nahm der durch keine andere mit ihm zusammenfallende Festzeit gedrückte Herbstquatember ein; denn er galt als neutestamentliches Gegenbild des jüdischen Versöhnungstages. Dieser Umstand erklärt seine ausdrückliche und ausführliche Erwähnung im Homiliar, sowie die Thatsache, dass der darauf folgende Sonntag (II 87) den diesbezüglichen Titel: dominica mensis septimi führt. Die drei für den Quatember im Homiliarium vorgesehenen Perikopen bestätigen in willkommener Weise die Angaben Rankes. [2])

4. Die Perikopen im Homiliar.

Ranke [3]) hat bereits daran erinnert, „dass sich Luther bei Abfassung seiner Kirchenpostille nicht nach der im Römischen Missale seiner Zeit, sondern nach der in Karls Homiliarium, wie ihm dies vorlag, enthaltenen Evangelienreihe gerichtet hat“. Dadurch gewinnt das Perikopensystem des Homiliars für uns ein besonderes Interesse. Wir gehen hier kurz auf dasselbe ein, da die von Linsenmayer [4]) zusammengestellte Perikopenordnung des Paulus Diakonus durchaus irreführt. Dagegen ist zu beachten, dass sich eine grosse Verwandtschaft zwischen den Perikopen des Homiliars und denen des Haimo von Halberstadt [5]) zeigt.

Die Speisung der 5000 (Joh. VI, 5) leitet am 5. Sonntag vor Weihnachten das Kirchenjahr ein. [6]) Die Evangelien des

[1]) Ranke a. a. O. S. 276.
[2]) Ranke a. a. O. S. 279.
[3]) Ranke a. a. O. S. 132.
[4]) Geschichte der Predigt in Deutschland S. 62 f.
[5]) Linsenmayer a. a. O.
[6]) Vgl. dazu Amalar de eccl. off. IV 30. Ml. 105, 1219 C.

4., 3., 2. und 1. Sonntages vor Weihnachten stimmen überein mit denen unserer vier Adventssonntage.[1])

Die heutigen Festevangelien von der Geburt des Herrn und den Hirten auf dem Felde figurieren hingegen im Homiliar als Vigilienlektionen. *Ad missas* soll Joh. I, 1 zur Verlesung kommen.

In den Perikopen vom Sonntag nach Weihnachten bis Palmsonntag stimmte abermals das Homiliar mit Haimo wie mit unserer heutigen Reihe: bis auf den ersten Sonntag in der Quadragesima d. h. Reminiscere. Für diesen schreibt das Homiliar, mit Rücksicht auf den voraufgegangenen Frühlingsquatember,[2]) das Evangelium von der Verklärung Christi vor, (Matth. XVII, 1) und ebenso heute noch die römische Kirche,[3]) während Rabanus Maurus und Haimo, das gedruckte Homiliar (Speier 1482 sowohl wie Köln 1539) und im Anschluss an letzteres unser Perikopensystem das Evangelium vom kananäischen Weibe (Matth. XV, 21) dafür einsetzen.

Bei den Sonntagen von Ostern bis Pfingsten ist zu bemerken, dass das Evangelium der Osteroktave sich im Homiliar, abweichend von allen anderen Perikopenreihen, auf Joh. XX, 24 ff. beschränkt, also identisch ist mit der Lektion des Thomastages. Auch die Himmelfahrtsperikope beginnt im Monac. 4534 erst mit Mark. XVI, 15, im Aug. 15 hingegen schon wie sonst allgemein mit v. 14.

Die Perikopen der drei ersten Sonntage nach Pfingsten hat die heutige römische Kirche mit dem Homiliar überein: Luk. VI, 36. XIV, 16. XV, 1. Hingegen zeigt sich der unechte aber nicht uninteressante Aug. 15 auch hier als Vorläufer des gedruckten Homiliars. Zwar gibt er für den

---

[1]) Auch wenn 6 Adventssonntage gefeiert wurden, scheint man mit Joh. VI, 5 das Kirchenjahr begonnen zu haben. Wenigstens schreibt das Vigilienlektionar von Monte Cassino für die sechs Sonntage vor Weihnachten die fünf Adventsperikopen unseres Homiliars und die in letzterem für den Quatembersabbat bestimmte Perikope (Luk. III, 1) vor. Bibl. Cas. IV 27.

[2]) Ranke, Perikopensystem S. 277.

[3]) Im Vigilienlektionar von Monte Cassino findet sich die Parallelperikope Luk. IX 28 Bibl. Cas. IV 28.

1. Sonntag noch Luk. VI, 36 neben Luk. V, 1 an, da ihm der Begriff des Trinitatisfestes und mit ihm das Nikodemusevangelium noch fremd ist.[1]) Aber beim 2. Sonntag schiebt er bereits die Perikope Luk. XVI, 19 ein und weist dadurch die bisher für den 2. und 3. Sonntag bestimmten Abschnitte dem 3. und 4. Sonntage zu. Indem er so die geringe Zahl der Sonntage nach Pfingsten um einen vermehrt, gewinnt er für den 2., 3. und 4. Sonntag nach Pfingsten bereits unsere heutigen für den 1., 2. und 3. Sonntag nach Trinitatis bestimmten Evangelien.

Es folgen im Homiliar sieben Sonntage *post natale apostolorum*. Ihre Evangelien stimmen überein mit denen des 5.—11. Sonntags nach Trinitatis in der evangelischen resp. denen des 4.—10. Sonntags nach Pfingsten in der römischen Kirche; mit einer einzigen Ausnahme. Der 9. Sonntag nach Pfingsten resp. 10. nach Trinitatis haben als Evangelium Luk. XIX, 41, während der ihnen im Homiliar entsprechende 6. Sonntag nach Peter und Paul Luk. X, 23 angibt, den beiden anderen Reihen also um drei Sonntage vorausgreift.

Dies wird dann sofort wieder eingebracht. Die fünf Sonntage nach Laurentius im Homiliar entsprechen nämlich hinsichtlich der Evangelien dem 11. und 13.—16. Sonntag nach Pfingsten resp. dem 12. und 14.—17. Sonntag nach Trinitatis, da Luk. X, 23, später die Perikope des 12. Sonntags nach Pfingsten resp. des 13. nach Trinitatis, im Homiliar bereits vom 6. Sonntag nach Peter und Paul vorweggenommen ist.

Der nun folgende Sonntag nach dem Herbstquatember hat — ob mit Rücksicht auf die vorangegangenen Tage, mag dahingestellt bleiben — als Evangelium das Gespräch Jesu mit den Sadduzäern: Matth. XXII, 23.

Von den 6 Sonntagen nach dem Engelfest weisen die Nummern 1, 4, 5 und 6 die Perikopen des 18., 21., 22., 23. Sonntags nach Pfingsten resp. des 19., 22., 23., 24. Sonntags nach Trinitatis auf, während der 2. und 3. Sonntag *post sancti*

---

[1]) Vgl. hingegen Aug. 37 saec. X fol. 74 *in octava pentecostes require retro in inventione sanctae crucis* d. h. die Perikope Joh. III, 1 und Homilie II 16.

angeli hinsichtlich der Perikopen von dem ihnen entsprechenden 19. und 20. Sonntag nach Pfingsten resp. 20. und 21. Sonntag nach Trinitatis durchaus abweichen.

In stereotyper Weise beginnen alle Perikopen mit den Worten *in illo tempore*, wodurch häufig eine Änderung der nächstfolgenden Textworte bedingt ist. Probst will diese Sitte bereits auf das 6. Jahrhundert zurückführen.[1]) Indessen ist die von ihm herangezogene einzige Stelle im ordo Romanus VII, nämlich Matth. XI, 25, nicht stichhaltig,[2]) da hier auch der Urtext ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ hat.

5. Die Verfasser der Homilien.

Grossen Aufwand an Zeit verursachte es, die Verfasser der einzelnen Predigten festzustellen, da die an die Spitze gestellten Namen zum guten Teil falsch sind. Diese Unsicherheit der Autorenbezeichnung war den Alten schon bekannt, wenigstens zeigen sich zahlreiche Differenzen in Bezug auf diese Namen zwischen den einzelnen Handschriften, so

I 7. II 17 Cod. Aug. Augustin, Cod. Monac. richtig Maximus.

I 45 Cod. Aug. richtig Maximus, Cod. Monac. *unde supra* d. h. Leo.

II 3. 4. 6. 35. 36 Cod. Aug. Leo oder *cuius supra* d. h. Leo, cod. Monac. richtig Maximus.

II 18 Cod. Aug. und Cod. Monac. (Index) Augustin, Cod. Monac. (Text) Maximus. Beides falsch.

II 55 Cod. Aug. Augustin, Cod. Monac. *cuiusdam*.

Infolgedessen ist es mir trotz redlichem Bemühen bei 29 Predigten nicht einmal gelungen nachzuweisen, ob und wo dieselben bisher jemals gedruckt sind. Von ihnen geben je 11 den Johannes Chrysostomus und Augustin, je zwei Beda und Hieronymus und je eine Ambrosius, Isidor und Origenes als ihre Verfasser an. Ich habe bei ihnen ausser dem Anfang auch den Schluss abdrucken lassen und hoffe, dass es mir ge-

[1]) Katholik 1880 II S. 63.

[2]) Mus. Italic. 1689 Tom. II p. 79.

lingen wird, im Laufe der Zeit das über ihnen schwebende Dunkel durch eingehendere Studien zu lichten.

Bei einer weiteren Gruppe von 27 Predigten konnte ich den Autor ebensowenig feststellen, aber es gelang mir doch wenigstens nachzuweisen, dass dieselben sich entweder (12) in der gedruckten Ausgabe des Homiliars, Köln 1539, oder (15) unter den unechten Schriften Augustins (4), Bedas (9) oder des Johannes Chrysostomus (2) finden, also in der Migneschen Patrologie abgedruckt sind.

Ich lasse nunmehr ein Verzeichnis der Autoren und ihrer bei der Zusammenstellung des Homiliars von Paulus Diakonus benutzten Schriften folgen, um endlich einmal einen, so weit es vorerst möglich ist, klaren Einblick in die Bestandteile des Homiliars darzubieten. Denn was bisher über dieselben gesagt ist, beruht entweder auf den fragwürdigen Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts oder günstigstenfalls auf dem summarischen Autorenkatalog, welchen die von Mabillon, Gerbert und Ranke bekannt gegebene Inhaltsübersicht des Homiliars enthält.

1. Maximus von Turin (53 Nrr.).

An der Spitze aller Autoren marschiert Bischof Maximus von Turin mit 50 Homilien und 3 Sermonen. Ihm entnahm das Homiliar also über ein Fünftel seines Bestandes. Wir werden weiter unten sehen, worin diese auffallende Bevorzugung des Maximus ihren Grund gehabt haben dürfte. Jedenfalls widerlegt sich durch diese Thatsache die Behauptung Cruels, „die meisten Nummern darin haben Beda, Gregor, Leo und Augustin geliefert“ (a. a. O. S. 50), eine falsche Annahme, die er übrigens mit Muratori [1]) teilt.

2. Beda (56).

In der That tragen noch mehr Stücke den Namen Bedas als den des Maximus, aber unter diesen 56 angeblichen Bedapredigten sind nur 35 echte Homilien sowie 2 Stücke aus dem Markus- und 8 aus dem Lukaskommentar. Den Rest bilden

[1]) Homiliarium prolixum iussu Caroli Magni concinnavit ad totius anni festa accommodatum et decerptum ex homiliis S. S. Ambrosii Augustini Hieronymi Origenis Leonis Bedae etc. Muratori scriptores I (1723) p. 397.

9 von Migne als *subdititiae* bezeichnete Homilien und 2 sonst nirgends auffindbare Stücke.

3. Leo hat 35 Sermone beigesteuert.

4. Gregor (32).

Im 9. Jahrhundert hatte der Bischof bei der Visitation den Priester zu fragen, ob er die 40 Homilien Gregors besitze und gebrauche. [1]) Bei diesem fast normativen Ansehen kann es nicht Wunder nehmen, wenn vier Fünftel jener Homilien dem Homiliar einverleibt wurden.

5. Augustin (22).

Dass man im Mittelalter die heterogensten Schriften unter dem hochgefeierten Namen Augustin zusammenfasste, ist allbekannt. Auch wir haben es hier mit einem bunten Konglomerat zu thun, das sich aus folgenden Bestandteilen zusammensetzt. Zunächst ein einziger echter Sermo, ein Abschnitt aus de civitate Dei und drei Stücke aus dem Johanneskommentar. Auf diese 5 Nummern reduziert sich der ganze Beitrag, welchen Augustin zum Homiliar geleistet hat. Weitere 4 Sermone gehören unter die berüchtigten *suppositiții* (Ml. 39). Unter ihnen wird einer (II 127: *quotienscunque fratres carissimi altaris vel templi festivitatem colimus*) von Arnold (Caesarius von Arelate S. 447) dem Caesarius von Arelate zugeschrieben. Zwei weitere Stücke finden sich in dem Kölner Druck (Ml. 95). Über die restierenden 11 kann ich vorerst leider gar keine Auskunft geben.

6. Chrysostomus (19).

Bei Chrysostomus liegen die Dinge ähnlich wie bei Augustin; nur dass hier noch die Frage nach dem Übersetzer weitere Schwierigkeiten verursacht. Denn noch immer will in dieses Wirrsal kein freundlicher Stern scheinen. Echt ist nur das Enkomion auf Paulus (II 53) in der alten Übersetzung des Pelagianers Anianus. Dem sog. *opus imperfectum in Matthaeum* sind zwei Stücke (I 2. II 90) entnommen; dass dasselbe indessen nicht von Chrysostomus stammt, ja nicht einmal griechischen Ursprungs ist, darf als feststehend angesehen werden. 5 Stücke druckte Migne aus der Kölner Ausgabe ab.

[1]) Regino lib. de eccl. discipl. c. 94 Hartzheim II 441.

Über 11 fehlt bis jetzt jedes Urteil. Von diesen letzten 16 Nrr. scheinen 9 zusammenzugehören. Dieselben behandeln alttestamentliche Personen und zeichnen sich durch die Eigentümlichkeit besonderer Überschriften aus. Wir meinen:

I 68: *quomodo primus homo omni prelatus est creaturae.*
I 70: *de lapsu primi hominis.*
I 72: *de fide Abraham et de immolatione Isaac.*
I 85: *de Jacob et Esau.*
I 88: *de Joseph.*
I 91: *de Moyse.*
I 93: *de Hieremia.*
II 56: *de David ubi Goliam interfecit.*
II 59: *de Absalon ubi David patrem persequitur.*

Obwohl von ihnen nur wenige in die gedruckten Ausgaben des Homiliars aufgenommen wurden, so sind sie doch insgesamt bis zum Ausgange des Mittelalters bekannt und beliebt gewesen. Denn Looshorn machte in der Zeitschrift für kath. Theol. 1880 S. 792 f. darauf aufmerksam, dass sich dieselben grossenteils noch in Münchener Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts finden, nämlich I 68 und I 70 als Septuagesima- und Sexagesimapredigt in Cod. lat. 14827. I 85, 88, 91 für Reminiscere bis Lätare in Cod. lat. 18937. I 93 in Cod. lat. 18939. II 56, 59 in den Codd. latt. 12609, 5597, 4364. II 59 ausserdem noch in Cod. lat. 19530. — Eine zweite Gruppe bilden I 89: *de confessione peccati,* II 91: *de misericordia,* II 130: *de ieiunio Ninevitarum.* Von ihnen konnte Looshorn II 130 nur in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts nachweisen (cod. lat. Monac. 14380), während II 91 sowohl im 12. als im 15. Jahrhundert vorkommt (codd. latt. Monac. 12609 und 19530). — Von einer dritten Gruppe, den vier Festpredigten, endlich finden sich I 35 und II 72 bei Migne s. l. 95, während II 71 und II 120 nirgends erwähnt sind.

7. Hieronymus (8) eröffnet die Reihe der im Homiliarium nur gering vertretenen Väter. Er hat nur 6 Stücke aus seinem Matthäuskommentar beigesteuert. Zwei weitere seinen Namen tragende Predigten konnten nicht bestimmt werden.

8. Origenes (6). Von ihm stammen zwei Homilien *in Lucam* in der Übersetzung des Hieronymus (I 38. 41). Drei Predigten,

die seinen Namen vielleicht fälschlich tragen, sind nach der Kölner Ausgabe von Migne abgedruckt. Ein sechstes Stück (II 61) ist unbekannt.

9. Ambrosius (5) lieferte 4 Abschnitte aus seinem Lukaskommentar und gab seinen Namen ausserdem einem sonst unbekannten Stück (I 63).

10. Fulgentius (4) ist mit den 4 ersten seiner Sermone vertreten.

11. Isidors Namen tragen zwei wohl jedenfalls unechte Stücke, das eine von Migne nach der Kölner Ausgabe abgedruckt, das andere mir unbekannt (I 16. 31).

12. Eusebius. Seiner Geschichte ist der Festbericht zum Tage Johannes des Evangelisten entnommen (I 32).

13. Severianus wird sowohl im Augiensis und Monacensis wie auch noch in der Kölner Ausgabe der Verfasser einer Predigt am Unschuldige Kinder-Tage (I 34) genannt. Dieselbe findet sich also auch bei Migne abgedruckt. Wer indessen dieser Severian war, ob etwa der gegen Chrysostomus intriguierende Bischof von Gabala, von welchem sich u. a. Predigten über die Schöpfung erhalten haben (Mgr. 56, 429—516) oder wer sonst, habe ich bis jetzt leider nicht feststellen können. Dass er gleichwohl im Abendlande zu jener Zeit kein ganz unbekannter Autor war, geht daraus hervor, dass das Vigilienlektionar von Monte Cassino Severianpredigten ausser für Unschuldige Kinder noch für die Weihnachtsvigilie, Mittwoch nach Lätare, Ostersamstag und 4. Sonntag nach Laurentius, vorschreibt (Bibl. Cas. IV 27 sqq.).

IV. Zur Frage nach der Bedeutung des Homiliars für die mittelalterliche Predigt.

Fraglos war das Homiliarium in erster Linie nicht für den Gemeindegottesdienst, sondern für das *officium nocturnale* der Kleriker bestimmt. Das geht klar und deutlich aus dem Briefe Karls hervor.

Das *officium nocturnale* oder die Vigilie um Mitternacht zeichnete sich vor den anderen Horen dadurch aus, dass in ihm ausser Gebet und Psalm noch ein Abschnitt der hl. Schrift zur Verlesung kam. So las man in Monte Cassino zur Nokturn von Septuagesima bis Judika den Heptateuch, von Judika bis Ostern den Propheten Jeremias, von Ostern bis zur Pfingstoktave die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und die Apokalypse, von der Pfingstoktave bis Anfang August die Bücher der Könige, den August hindurch die Salomonischen Schriften, im September Hiob, Tobias, Judith, Esther, Esra, im Oktober die Bücher der Makkabäer, im November Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, im Dezember Jesaias, von Unschuldige Kinder bis Septuagesima die Paulinischen Briefe. [1])

Dazu erhielten die Vigilien der Sonn- und Festtage obendrein

---

[1]) Ordo qualiter ponendi sunt codices et legendi in sancta Romana aecclesia. In primis ad nocturnum in septuagesima ponendus est eptaticus usque quintum dicimum diem ante pascha etc. Cod. Casin. 175 p. 565.

die besondere Auszeichnung, dass man in ihnen aus den Werken eines hervorragenden Kirchenschriftstellers ein Stück Predigt, einen Kommentarausschnitt oder dergleichen las. Solche Vigilienlektionare gab es in grosser Anzahl. Sie scheinen allesamt an einigen stereotypen Bestandteilen festgehalten zu haben, im grossen und ganzen aber einer grossen Willkür preisgegeben gewesen zu sein. [1])

Zu Karls Zeiten wimmelten sie jedenfalls von grammatischen Fehlern, die einzelnen Lektionen passten oft weder zum Tage noch zum verlesenen Schriftabschnitt. Und da auch über den Verfasser meist Unkenntnis herrschte, so liessen sich die Stücke in Bezug auf ihre Orthodoxie nur unzureichend kontrollieren. Allen diesen Missständen sollte nun durch das von Paulus Diakonus zusammengestellte Homiliarium endgültig gesteuert werden.

Dass diese von Karl unzweideutig ausgesprochene Absicht durch das vorliegende Werk erreicht wurde, daran zu zweifeln haben wir keinen Grund. Ebensowenig daran, dass die Handschriften unseres Homiliars in den Horen gebraucht wurden. [2]) Eine andere Frage aber ist es, ob Karl bei seinem Homiliar nicht noch andere Gesichtspunkte im Auge gehabt hat. Ging die Bedeutung desselben in einem revidierten Vigilienlektionar auf oder gipfelte sie vielmehr darin, dass diese grosse, aufs sorgfältigste ausgewählte Sammlung von Homilien und Sermonen über das *officium nocturnale* der Kleriker hinausgreifend in eminenter Weise auch die Gemeindepredigt des Mittelalters direkt oder indirekt beeinflusst hat.

Cruel hat [3]) sich sehr scharf gegen diese Ansicht ausgesprochen. Darin hat er freilich durchaus recht, dass Karl mit seinem Homiliar nicht dem „Bedürfnis der damaligen

---

[1]) Mit welcher Nachlässigkeit solch ein Vigilienlektionar zusammengestellt sein konnte, zeigt unter dem Titel: *incipiunt tituli evangeliorum de toto pene circulo anni in diebus dominicis feriis et sanctorum nataliciis* das schon mehrfach erwähnte in Cod. Casin. 175 p. 565 sqq.

[2]) Vgl. I 15 *in vigilia*, 16—25 *nocte ad nonam*; ferner Zusätze von einer Hand des 13. Jahrh. I 28: *lectio V in matutina*. Vgl. auch I 31: *legantur in refectorio*.

[3]) a. a. O. S. 47 ff.

Prediger selbst“ habe entgegen kommen wollen. Aber wenn er gegen Marbach und Ranke heftig polemisierend behauptet, das Homiliar habe mit der deutschen Predigt gar nichts zu thun gehabt und sei den gesamten Klerus überhaupt nichts angegangen, so schiesst er damit weit über das Ziel hinaus. Mit Recht macht Hauck [1]) gegen den unverständlichen Eifer, mit welchem Cruel diese Behauptung verficht, geltend, dass diejenigen Homilien, welche die Kleriker am besten kannten, von ihnen auch am ehesten benutzt sein dürften. Es ist mehr als fraglich, ob Karl einen der ersten Gelehrten seines Reiches mit der Herstellung eines solch monumentalen Werkes beauftragt und ob er letzteres in solch feierlicher und hochoffizieller Weise in der Kirche eingeführt hätte, wenn dasselbe nicht bestimmt gewesen wäre, über den Bereich jener klösterlichen Betstunden, von welchen das Gedeihen der kirchlichen Verhältnisse denn doch nur in geringem Masse abhing, hinauszugreifen. Ich halte es vielmehr für höchst wahrscheinlich, dass Karl mit jener Homiliensammlung nicht bloss der priesterlichen Erbauung in den Vigilien, sondern mit eingeschlossen und nicht am wenigsten der priesterlichen Belehrung hat dienen wollen. Es dürfte sich mit unserem Homiliar im grossen Stile verhalten haben, wie mit einer anderen bekannten Einrichtung Karls. In mehreren Kapitularien werden verschiedene Homiliensammlungen namhaft gemacht, welche die Priester besitzen sollen, um sich die einzelnen Predigten anzueignen und sie der Gemeinde ganz oder stückweise in der Landessprache vorzutragen. Wir wissen viel zu wenig näheres über den Charakter der Vigilien in jener Zeit, als dass wir nicht mutmassen dürften, auch die in der Nokturn zur Verlesung kommende Predigt sei von Karl als Gedankenmagazin geplant gewesen, aus welchem der Priester am bequemsten und zuverlässigsten die Gemeinde im Gottesdienste versorgen könnte.

Doch wie auch der unzweideutige Wortlaut des königlichen Rundschreibens aufzufassen und zu interpretieren sei, die Gestalt des uns nunmehr vorliegenden echten Homiliars spricht aufs entschiedenste dagegen, dass dasselbe nichts anderes ge-

[1]) Kirchengeschichte Deutschlands II 222.

wesen sein sollte, als ein priesterliches Erbauungsbuch dogmatischen Inhaltes, nur gedacht für die Vorlesung in den Vigilien. Mag Karl bei seinem Auftrage an Paulus mehr geplant haben als blosse Revision des Vigilienlektionars, oder mag die Arbeit unter des Paulus Händen einen anderen Charakter angenommen haben: jedenfalls gibt sich das Homiliar in der echten Gestalt, in der es uns nunmehr vorliegt, durchaus als etwas anderes.

Das zeigt sich sofort, wenn man dasselbe mit einem wirklichen Vigilienlektionar vergleicht, wie ein solches in Cod. Aug. 37, Cod. Casin. 175, Cod. lat. Monac. 21235, Cod. lat. Monac. 6256 allesamt aus dem 10. Jahrhundert vorliegt. Ich habe speziell Cod. Aug. 37 und Casin. 175 mit dem Homiliar Karls verglichen und muss mich für die beiden anderen Handschriften auf Rose [1]) beziehen.

Von ihnen steht Casin. 175 mit der Arbeit des Paulus Diakonus in durchaus keinem Zusammenhang, er ist eine völlig selbständige Zusammenstellung von patristischen Lektionen für den Gebrauch in den Vigilien von Monte Cassino. Hingegen gibt sich die Reichenauer Handschrift als ein Exzerpt aus dem Homiliarium Karls. Beide Beispiele ergänzen sich also vortrefflich, sie zeigen uns, welche Ansprüche man an ein Vigilienlektionar ohne und trotz Karls Eingreifen nach wie vor stellte.

Cod. Aug. 37 enthält nämlich für jede Sonntagsvigilie eine biblische Lektion und eine Homilie; letztere obendrein derartig verkürzt, dass meist nur ein Drittel oder knapp die Hälfte in die neue Sammlung übergegangen ist. Es stellt sich also das Verhältnis zwischen Homiliar und Vigilienlektionar derartig, dass ersteres für jeden Sonn- und Festtag eine grössere Anzahl von vollständigen Predigten, in Summa 244, letzteres hingegen nur eine Auswahl von 48 verkürzten Homilien aufweist. [2])

---

[1]) a. a. O. S. 87.

[2]) Es sind herangezogen für die fünf Adventssonntage die Hom. I 1. 2. 3. 5. 8, für Sonntag nach Weihnachten 41, für die 5 Sonntage nach Epiphanias 59. 60. 61. 64 und eine nicht im Homiliar befindliche Hieronymushomilie. Von Septuagesima bis Palmarum I 69. 71. 73. 76. 86. 90. 92. 94. 97. Gründonnerstag 105. Karfreitag 106. Ostersamstag

Für diese Sitte, in den Vigilien nur ein Stück der im Homiliar vorgesehenen Predigten zu verlesen, bieten auch die Handschriften des echten Homiliars, Aug. 29 und Aug. 19, charakteristische Beispiele. Noch ehe man dazu schritt, sich eine Auswahl verkürzter Homilien zusammenzustellen, markierte man dem Vorleser, wie weit er zu lesen habe, durch einen Haken im Text und ein *finis* am Rande. [1])

Nun gibt ja freilich Cruel (a. a. O. S. 49) diesen Zustand für die spätere Zeit zu und auch wir sind nicht in der Lage bis jetzt ältere Beispiele eines solchen Vigilienlektionars darzubieten als jene aus dem 10. Jahrhundert. Insofern also hat es einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn Cruel im Homiliar Karls das Vigilienlektionar des 8. und 9. Jahrhunderts repräsentiert sieht, während Cod. Aug. 37 die Form des 9. und 10. Jahrhunderts darbieten würde. Indessen bringt Cruel für diese seine Behauptung nicht den Schatten eines Beweises bei. Er muss es sich also unter diesen Umständen ge-

---

108. Weit unregelmässiger wird die Sache im 2. Teile. Die 4 Sonntage *p. octav. pasch.* führen die Homilien II 20. 21. 22. 24. Kreuzerfindung II 16 samt der Nikodemusperikope. Der Sonntag nach Himmelfahrt II 29. Nach Pfingsten aber wird die Handschrift ganz wirr. In konfusem Durcheinander folgen 28 Sonntage, welche bald *post pentec.*, bald *post oct. pentec.*, bald *p. sancti angeli* gezählt werden, sofern die durch Feuchtigkeit arg beschädigte Handschrift die Überschriften überhaupt noch erkennen lässt. Als Homilien für diese 28 Sonntage sind in verkürzter Form die Nummern 38. 39. 37. 58. 60. 61. 52. 62. 63. 64. 74. 75. 76. 80. 87. 89. 90. 94. 95. 96 sowie acht andere im Homiliar nicht befindliche Homilien vorgeschrieben.

[1]) Beides finden wir I 5 hinter *quam erogare* Ml. 76, 1098 A.
I 8 hinter *non usurpo* Ml. 76, 1101 C.
I 13 hinter *ira valeamus* Ml. 76, 1163 C.
I 15 hinter *esse credatur* Ml. 95, 1165 C.
I 25 hinter *et factis* Ml. 94, 35 C.
I 28 hinter *inimicos suos* Ml. 57, 381 B.
I 33 hinter *aevum permansit* Ml. 94, 45 D.
I 73 hinter *superantur* Ml. 76, 1084 A.
I 76 hinter *ministrarent* Ml. 76, 1136 D.
I 92 hinter *non cessat* Ml. 94, 111 D.

Auf gleiche Praxis scheint es zu deuten, wenn die Weihnachtspredigten I 16 ff. eine besondere Numerierung durch schwarze Ziffern erfahren und hierbei I 19 als Doppelpredigt Nr. 4 und 5 gezählt wird.

fallen lassen, dass seine Anschauung nicht ohne weiteres angenommen wird. Mögen immerhin die Menschen zu Karls Zeiten weniger schlafbedürftig gewesen sein und eine doppelt oder dreifach so lange Predigt um Mitternacht vertragen haben als ihre Enkel hundert Jahre später: bewiesen ist es nicht und unwahrscheinlich bleibt immerhin dieser homiletische Segen für mitternächtige Gottesdienste.

Trotzdem also der Wortlaut der epistola generalis Karls ausschliesslich für das *officium nocturnale* zu sprechen scheint, so lässt sich doch nicht annehmen, dass nicht beide, sowohl Paulus bei der Abfassung wie Karl bei der Einführung des Homiliars *in Christi ecclesiis ad legendum*, zugleich in hervorragendem Masse an die Gemeinden gedacht haben sollten. Dass dem so sei, scheint aber vor allem aus dem Inhalt der hier zusammengestellten Predigten hervorzugehen.

Es ist wohl nicht zufällig, wenn Aug. 37, den wir als ein speziell für den Klostergebrauch zusammengeschnittenes Homiliarium kennen lernten, nur Predigten von solchen Verfassern aus dem Homiliar Karls herübernahm, welche mehr lehrhaft als volkstümlich waren. So verzichtete er völlig auf irgendwelche Beiträge von Maximus von Turin, dem alten Volksprediger des 5. Jahrhunderts; nicht eine einzige Homilie desselben ging in die neue Sammlung über. Und genau derselben Erscheinung begegnen wir bei Casin. 175. Dieser führt zwar auch von Maximus einige wenige Stücke an, aber die grosse Masse seiner Lektionen scheint in der That nach rein theologischen Gesichtspunkten ausgewählt zu sein. Dafür sprechen nicht nur die Namen der herangezogenen Autoren, sondern auch der Begriff *tractatus*, der in diesem Vigilienlektionar von Monte Cassino in der That auf Schritt und Tritt, in dem Homiliar Karls dagegen nur in der Inhaltsübersicht vorkommt.[1])

Ganz anders geartet ist dagegen die von Paulus Diakonus getroffene Auswahl. Cruel behauptet zwar: die Predigten des Homiliars, „wie ein Vergleich mit den deutschen Sammlungen zeigt, waren für das damalige Bedürfnis nicht kurz, einfach und populär genug“ (a. a. O. S. 50). Indessen muss auch hier be-

---

[1]) Gegen Cruel a. a. O. S. 50.

ont werden, dass Cruel das echte Homiliar nie in der Hand gehabt hat, denn sonst könnte er nicht behaupten, dass sich unter den im Homiliar am hervorragendsten vertretenen Vätern der „für ein ungebildetes Publikum grossenteils nicht verwendbare“ Augustin befände. Und auch neben Ambrosius und Hieronymus hätte er keine Warnungstafel zu setzen brauchen, denn Hieronymus ist nur mit sechs, Augustin mit fünf und Ambrosius mit vier Stücken, allerdings vorwiegend lehrhaften Kommentarausschnitten, vertreten.[1])

Gerade dass sich Paulus in Bezug auf diese drei grossen Kirchenlehrer so überaus beschränkt hat, beweist denn doch klar, dass es ihm nicht in erster Linie um dogmatische Förderung theologischer Zuhörer zu thun gewesen sein muss. Sonst hätten des Hieronymus Matthäus-, des Ambrosius Lukas- und des Augustin Johannes-Kommentar noch weitere reiche Ausbeute liefern können.

Statt dessen griff Paulus vorzugsweise auf Beda und besonders auf Maximus von Turin zurück. Die Homilien Bedas galten dem 8. Jahrhundert als ein überaus brauchbares Handbuch für Prediger, das für seine eigene Predigtthätigkeit zu studieren selbst Bonifatius nicht verschmähte.[2]) Kein Wunder, dass auch Paulus Diakonus dasselbe stark heranzog.

Was aber veranlasste ihn über ein Fünftel seines Homiliars aus den Predigten des Maximus zu schöpfen? Sollte es den Langobardischen Edelmann nur deshalb zu dem verhältnismässig unbedeutenden Turiner Bischof gezogen haben, weil dieser ein Italiener war, oder weil seine Schriften dem auf Monte Cassino sein Homiliar abschliessenden Paulus bequem zur Hand lagen? Beides hiesse wohl den Verfasser des Homiliars zu geringwertig taxieren: fraglos waren andere Gründe vorhanden, welche die Verpflanzung der Maximuspredigten auf fränkischen Boden empfahlen.

Des Maximus Lebensaufgabe war es gewesen, das zu seiner

---

[1]) Ganz abgesehen von dem Mönch Herikus, der, weil er erst im 9. Jahrh. lebte, im Homiliar nicht erwähnt sein konnte, den aber gleichwohl Cruel als einen der Autoren desselben bezeichnet.

[2]) Jaffé mon. Mogunt. p. 250.

Zeit (1. Hälfte des 5. Jahrhunderts) besonders auf dem Lande noch üppig wuchernde Heidentum zu bekämpfen. Seit über 100 Jahren war Italien offiziell christlich, in Wirklichkeit lag nur eine dünne Schicht von christlichem Firniss auf einer im Herzen heidnischen Bevölkerung, welche deshalb langsam von innen heraus zu christlicher Lebensführung erzogen werden musste. Indem sich Maximus dieser Mission unterzog, wurden seine Predigten zu einem lebensprühenden, sittengeschichtlich höchst interessanten Bilde jener Zeit und jener Gegend. Wir hören von mutigen Bekennern, welche vor kurzem noch heidnischer Wut zum Opfer fielen; von laxen Gemeindegliedern, welche in Idololatrie, sittlicher Zügellosigkeit und abergläubischem Unsinn den Heiden nicht um ein Haarbreit nachstehen; von kriegerischen Unruhen, welche bald Panik hervorrufend den Kleinglauben der jungen Gemeinde scharf hervortreten lassen, bald durch Grausamkeit und Gewinnsucht, welche sie in ihrem Gefolge haben, die ethische Reife der Christen in dürftigstem Lichte zeigen.

Von einem solchen Volksprediger nahm Paulus 53 Nummern in sein Homiliar herüber. Der Grund liegt auf der Hand: die sittlichen Zustände des Frankenreiches in damaliger Zeit waren eine Wiederholung der Zustände Oberitaliens im Zeitalter des Maximus. Und weil die Verhältnisse sich glichen, so passten auch die vor 400 Jahren in Turin gehaltenen Predigten vorzüglich, um den Franken und Deutschen zu Karls Zeit das Gewissen zu schärfen.

Freilich hätte Paulus auch den Caesarius von Arelate stark heranziehen können, dessen freilich noch energischere Vertretung im sog. Burchardschen Homiliar (im ganzen 36 Predigten, davon 14, also über ein Drittel, von Caesarius) Cruel den Anlass gibt, diesem Homiliar, das man schon um seines geringen Umfanges willen nicht neben das mächtige Werk des Paulus stellen sollte, gleichwohl vor letzterem den Vorzug zu geben, weil es der Gemeinde zu dienen bestimmt gewesen sei und nicht ausschliesslich dem Klerus. Pseudo-Burchard griff auf Caesarius, Paulus auf seinen Landsmann Maximus zurück, beide wohl in derselben Absicht. Dort wie hier galt es, „abergläubische Gebräuche, Unsitten und Laster durch die Kirche

zu bekämpfen". Wenn Cruel eine Reihe von ethischen Predigten des Caesarius herausgreift, so würde es nicht schwer fallen, denselben Gegenstücke aus Maximus zur Seite zu stellen. Ohne jetzt schon die sämtlichen Predigten des Homiliars auf ihren Inhalt hin untersuchen zu wollen, greife ich einige, die sich von selbst darbieten, heraus zum Beweise, dass des Paulus Auswahl unerfindlich wäre, wenn es sich ihm bei seiner Zusammenstellung ausschliesslich um das *officium nocturnale* der Kleriker gehandelt hätte.

1. Maximushomilie zum Jahresanfang I 37.

Der heidnische Unfug am Januariustage war bei Romanen und Germanen der gleiche. Heidnische Erinnerungen und heidnische Nachbarschaft reizten die Christen immer aufs neue wieder, bei solchen Gelegenheiten rückfällig zu werden. Ihnen immer einerlei deshalb zu schreiben, resp. zu sagen, verdriesst deshalb unsern Maximus nicht. Sollten aber in erster Linie Mönche und Kleriker damit gemeint sein, wenn die Zuhörer ermahnt werden, sich nicht in jämmerlichster Weise von heidnischen Irrtümern ins Schlepptau nehmen zu lassen, nicht leichten Herzens aus dem Hause zu treten, um mit einem Sakrileg auf dem Gewissen zurückzukehren? Sollten gerade Mönche und Kleriker der Mahnung bedurft haben, die Hand am Pfluge nicht zurückzusehen, damit nicht die Furchen verkehrt ausfallen und den Ochsen der Fuss verwundet wird? Es werden wohl weit mehr die mit Heiden im täglichen Verkehr stehenden Gemeindeglieder Neigung gezeigt haben, der alten Unsitte folgend, ihr Gesicht zu maskieren und zu entstellen, sich in die wilde Lust auf den Strassen einzulassen, aus Vogelflug und Tierorakel die Ereignisse des kommenden Jahres vorauszusehen, als gerade der Mönch im Kloster oder der Priester am Altar. Sollte nicht gerade die Januariuspredigt des Maximus als Unterlage für eine ernste Rüge an die Gemeinde gedacht sein? Denn zur nächtlichen Erbauung der Klerisei war sie sehr wenig qualifiziert.

2. Maximushomilie zum Beginn der Fasten I 75.

Ein Jubelhymnus auf den kommenden Frühling: das Eis schmilzt, die Kälte weicht, die harte Erdkruste gibt nach. Sie beugt sich dem Pfluge und nimmt den Samen willig ent-

gegen. Rasch schiesst das Grün hervor, der Baum treibt junge Schösslinge, der Weinstock knospt, allerorten ein Weben und Streben dem Himmel entgegen. Dort geht der Bauer mit der Säge, hier der Winzer mit dem Messer. Was dürr ist, muss weichen, damit das junge Leben sich entfalten kann. Bald steigt der Saft, die Früchte reifen. Aus den Dornen bricht die Rose, den kahlen Stengel krönt die duftende Lilie, dürres Gebüsch wird zur Weide für die Augen. Alles belebt sich mit Blumen, wie an einem Festtage erscheint die Natur. Gerade so solls mit dem Menschen gehen in dieser Frühlings- und Fastenzeit. Auch sein Herz stosse die Eiskruste ab und erschliesse sich dem Samen des göttlichen Wortes. Es lasse sich willig das Messer kirchlicher Zucht gefallen, welche alle wilden Triebe beseitigt. So werden die Blumen und Früchte nicht ausbleiben. Ist dies die Sprache dogmatischer Belehrung hinter Klostermauern oder das frische Wort an eine in und mit der Natur lebende ländliche Bevölkerung?

3. Maximushomilie *in traditione symboli* I 95.

Was soll in der Judika- resp. Palmarumvigilie eine Rede *in traditione symboli?* Was hat die Mitternachtsfeier des Klerus im 9. Jahrhundert mit der Katechumenenpraxis des 4. und 5. Jahrhunderts zu thun? Und doch enthält unser Homiliarium eine solche Rede ebenfalls aus dem Munde des Maximus. Durchaus widersinnig, wenn das Homiliarium eben nur ein verbessertes Vigilienlektionar hätte sein sollen. Durchaus selbstverständlich, wenn es zugleich als Magazin für die sonntägliche Gemeindepredigt gedacht war. Ich werde an anderem Orte ausführlich über die Katechumenenpraxis des karolingischen Zeitalters zu reden haben. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es im 8. und 9. Jahrhundert in den fränkisch-deutschen Missionsgebieten zu einer Repristination des altchristlichen Katechumenates kam. Derselbe war im 6. Jahrhundert in die kürzeren Scrutinienordnungen umgewandelt, welche noch im Sacramentarium Gelasianum vorliegen. Aber auch diese an sich schon wenig erfreulichen Scrutinien erwiesen sich in Gebieten von ausschliesslich christlicher Bevölkerung, in denen also nur Kindertaufen vorkamen, mehr und mehr als Unding. Es war daher eine Wohlthat, als Gregor der Grosse dieselben durch

eine Neuordnung der Kindertaufe für Italien beseitigte. Anders dagegen lagen die Dinge im Norden. Hier war die Taufe der Erwachsenen noch an der Tagesordnung, hier war deshalb auch der Gebrauch des Sacramentarium Gelasianum noch im 9. Jahrhundert kein Unding. Es kam nur darauf an, dasselbe neu zu beleben; was in ihm zusammengeschrumpft war, aufs neue zu weiten. Einer solchen Rekonstruierung bedurfte vor allem die Feierlichkeit der *traditio symboli*. Einige Wochen vor der Taufe war von alters her das Symbol mit einer erklärenden Ansprache im Gottesdienst den Katechumenen übergeben worden, um von diesen wörtlich angeeignet zu werden und fortan als Unterlage für den Taufunterricht zu dienen. Das Gelasianum hatte statt dessen nur den Akoluthen das Credo über die unmündigen Täuflinge sprechen lassen. Dies musste rückgängig gemacht werden als man nach demselben Formular im Frankenreiche wieder mit Erwachsenen verfuhr. Damals trat die alte *traditio symboli* wieder in ihr volles Recht und mit ihr erschien aufs neue die *expositio fidei* wieder, jene erläuternde Ansprache des Geistlichen bei Übergabe des Symbols, für die wir zahlreiche Beispiele aus der alten Kirche besitzen. Aufs neue also wurde es Pflicht des Geistlichen, alljährlich mindestens einmal vor Katechumenen das Symbol zu erklären. Dieser Umstand führte aber zur Notwendigkeit, einem Geschlechte von Klerikern, dem man jede homiletische Produktionsfähigkeit aberkannte, ebenso für jene Ansprache ein patristisches Muster darzubieten wie für die sonntäglichen Predigten. Aus diesem Grunde finden wir eine *expositio fidei* in der „zum Vortrage vor dem Volke“ bestimmten Predigtsammlung des Rabanus Maurus. [1]) Und ebenso wird denjenigen das Auftreten der *expositio fidei* des Maximus im Homiliar nicht befremden, der in letzterem mehr als ein klösterliches Vigilienlektionar sieht.

Und dagegen spricht auch nicht, wenn spätere Zeiten sich über den Zweck dieser unserer Homilie keine besondere Rechenschaft geben konnten. Man las noch im Zeitalter Abaelards am Sonntage Judika regelmässig die Predigt des Maximus über

---

[1]) Nr. 1 3 Ml. 110, 27.

das Glaubensbekenntnis,[1]) obwohl jede Erinnerung an die alte *traditio symboli* geschwunden war. Man that es nur, weil jene Predigt für diesen Tag im Homiliar stand und man machte sich keinen Skrupel, in welcher Absicht sie einst demselben eingereiht war. Wo man das Homiliarium indessen für den Vigiliendienst zugeschnitten hatte, war sie schon längst fortgefallen: Cod. Aug. 37 kennt sie natürlich nicht mehr, denn zum *officium nocturnale* hatte sie keine Beziehung.

Ich habe nur diese drei Maximuspredigten herausgegriffen. Dieselben sind in die gedruckten Ausgaben des Homiliars niemals aufgenommen worden. Nicht ohne Grund. Sie hatten einst einem Zeit- und Gemeindebedürfnis entsprochen und fielen mit der veränderten Zeitlage, gerade so wie am Tage der Himmelfahrt Mariä die harmlose Predigt über die Maria- und Marthaperikope (II 70) im Laufe des Mittelalters einem sollennen Panegyrikus auf die hl. Jungfrau (Ml. 95, 1490) weichen musste. Die Kölner Ausgabe von 1539 (Migne s. l. 95) enthält überhaupt nur noch 16 Predigten von Maximus (*hom. de tempore* Nr. 2. 4. 6. 14. 25. 32. 49. 126. 148, *hom. de sanctis* Nr. 5. 21. 25. 29. 32. 41. 57). Es ist doch wohl nicht zufällig, dass gerade der volkstümliche Maximus bei dem Umwandlungsprozess des Homiliars am schlimmsten gefahren ist, so schlimm, dass Cruel bei Besprechung des Homiliars nicht einmal seinen Namen zu nennen weiss.

Indessen auch abgesehen von Maximus begegnen Stücke im Homiliar, welche über den engen Kreis des *officium nocturnale* hinausgreifen.

Ich erwähne nur eines derselben noch zum Schluss: die Adventspredigt I 10, in Wirklichkeit eine Ansprache aus dem Bereiche der Judenmission. Denn die Angeredeten sind Juden. Sie haben einst dem Herrn entgegengehalten: dein Zeugnis ist nicht wahr, denn es bedarf des Zeugnisses zweier Menschen, wenn einer Sache Glauben geschenkt werden soll. Auf diese Aufforderung hin lässt deshalb der Prediger nicht zwei, sondern eine ganze Reihe von Zeugen für Christus auftreten: Moses und David, Jesaias, Jeremias, Daniel und Habakuk; Simeon,

[1]) Abaelard, introd. ad theolog. ed. Cousin II 15. theol. christiana ibid. p. 365.

Zacharias, Elisabeth, Johannes den Täufer und Paulus. Ja selbst von den Heiden müssen sich die herzensharten Juden beschämen lassen, denn auch Nebukadnezar und die Sibylla stehen für Jesus ein. Die letztere sogar mit einem Gedicht von wunderbarer Kraft, denn die Anfangsbuchstaben der Verse bilden den Namen des Heilandes Jesu Christi, des Gottessohnes.[1]) Einer solchen Fülle von Wahrheitsbeweisen gegenüber dürfte doch wohl jüdischerseits der letzte Versuch von Widerspruch verstummen.

Was soll diese Rede in dem Horengottesdienst der Klerisei? Beteiligten sich jemals Juden an demselben? Und wenn wirklich, war es am Platze und denkbar sie ausschliesslich zu apostrophieren?

Hier haben wir doch wahrlich aufs neue ein deutlichesZeichen dafür, dass die im Homiliar vereinigten Predigten mindestens nebenbei noch in starker Weise auf die Gemeinde abzweckten.

Welche Rolle das Judentum im Frankenreiche seit Pippin gespielt hat, ist mehr als bekannt. Unter Karl dem Grossen und Ludwig dem Frommen ging der Jude bei Hofe aus und ein und beteiligte sich an allen Fragen des öffentlichen Lebens. Selbst der antisemitische Zorn eines Agobard von Lyon, der mit seiner Auffassung der Judenfrage gewiss nicht allein unter dem hohen Klerus da stand, vermochte an dieser Thatsache nichts zu ändern. Dass andere Geistliche es mit Güte versuchten und, statt den Juden zu bekämpfen, ihn mit Hilfe des Evangeliums zu den eigenen Anschauungen herüberzuziehen bestrebt waren, ist durchaus wahrscheinlich. Ja selbst der liberale Kaiser dürfte es nicht ungern gesehen haben, wenn diejenigen seiner Unterthanen, welche er vor den Unbilden der Intoleranz schützte, ihm diese seine Weitherzigkeit durch freiwilligen Übertritt zum Christentum dankten. Wir müssen annehmen, dass eine missionarische Thätigkeit unter den zahlreichen Juden seines Reiches durchaus im Regierungsprogramme Karls lag.

Welche Veranstaltungen nun zu diesem Zwecke damals im Frankenreiche getroffen sind, vermag ich nicht zu sagen; namentlich nicht, ob man damals schon, wenn auch nicht wie

[1]) Zu diesem Akrostich, das sich auch Eusebius orat. Constant. ad sanct. coet. c. 18 und August. de civit. Dei XVIII 23 findet, vgl. Orac. Sibyll. ed. Alexandre VIII. 2 p. 272 sqq.

später die Juden an einem bestimmten Tage zum Anhören einer verhassten Bekehrungsrede zwang, so doch ihnen an einem bestimmten Tage Gelegenheit gab, freiwillig eine solche auf sich wirken zu lassen.

Thatsache ist jedenfalls, dass der Verfasser des Homiliars in weiser Erwägung aller kirchlichen Verhältnisse mit der Adventsrede I 10 solchen fränkischen Geistlichen zur Hand gehen wollte, welchen die Bekehrung Israels am Herzen lag. Die milde Sprache derselben, der mehr überzeugende als strafende Charakter, die sichere Hoffnung auf Erfolg zum Schluss passen vorzüglich zu der von Hof und Regierung damals ausgehenden Judenfreundlichkeit.

Mit diesen bei Zusammenstellung des Homiliars sich mir von selbst darbietenden Beispielen mag es genug sein. Dieselben beweisen zur Genüge, was bewiesen worden sollte, dass es sich bei dem Homiliar des Paulus Diakonus nicht bloss um Revision des Horenlektionars handelte, sondern um ein der ganzen Gemeinde dienendes Unternehmen. Majestätisch wie sein Schöpfer selbst überragt dasselbe die ähnlichen Sammlungen eines Egino und Hildibad, eines Raban und Haimo, eines Pseudo-Burchard und Benedikt. Schon die nächste Generation gestand ihm diesen Vorrang willig zu. Denn sie hielt es für angemessen, das Homiliar des Egino aus dem des Paulus zu ergänzen. Dies zeigt eine Handschrift des 9. Jahrhunderts aus Scheftlarn (cod. lat. Monac. 17 194), welche der mit dem Weihnachtsfeste beginnenden Eginosammlung die fünf Adventssonntage des Paulus voranschickt.[1]) Und wenn, wie Hauck[2]) betont, Benedikt von Aniane zur Zusammenstellung einer eigenen Predigtsammlung sich veranlasst sah, weil er in dem Homiliar des Paulus „die Rücksicht auf das spezifisch Mönchische" vermisste, so scheint auch dieser Umstand dazu angethan, unsere Ansicht von der allgemein kirchlichen Bedeutung des Homiliars im Gegensatze zu der Identifizierung desselben mit einem gewöhnlichen Vigilienlektionar zu bestätigen.

---

[1]) Rose a. a. O. S. 85.

[2]) Kirchengeschichte Deutschlands II 542.

Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a.S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

Erster Band. Heft 3.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Das Verhältnis

der

Römischen Kirche

zu den

Kleinasiatischen vor dem Nicaenischen Konzil.

Antrittsvorlesung

von

Mag. theol. **A. Berendts,**
etatsmässiger Dozent an der Universität in Dorpat.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1898.

Es ist wohl nur als naturgemäss zu betrachten, wenn die evangelisch-lutherische Kirche ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse hauptsächlich denjenigen Epochen der Kirchengeschichte zugewandt hat, welche für ihre eigene Entstehung oder für ihr Wesen von entscheidender Bedeutung gewesen sind: der Reformationszeit und dem urkirchlichen Zeitalter, als dem Ideale, das den Reformatoren bei ihren Bestrebungen vorschwebte. Im Zusammenhange damit hat die evangelische Theologie es sich angelegen sein lassen, die Eigenart der römischen Kirche zu erforschen und bis in ihre Anfänge hinein zu verfolgen. Verstand man die Geschichte dieser Gegnerin, so war man auch im stande, den Punkt zu erkennen, wo die Fehlentwickelung begonnen hatte, sowie die Motive, welche zu ihr geführt haben. Im Eifer dieser Forschungen und im Feuer der Polemik ist man aber bis in unsere Zeit hinein nahe daran gewesen zu vergessen, dass der Streit zwischen römischem und evangelischem Kirchentum nicht der einzige ist, welcher die Christenheit getrennt und geschieden hat. Woher die Scheidung zwischen römischer und orientalischer Kirche stammt, das ist für die protestantische Wissenschaft im ganzen nur ein beiläufig gestreiftes Problem geblieben. Aber auch die beiden nächstbeteiligten Kirchen haben sich mehr um die Klarstellung des eigentlichen Bruches bemüht, den Streit zwischen dem Patriarchen Photius und dem Papst Nikolaus I. oder den zwischen Michael Caerularius und Papst Leo IX. untersucht: den tieferen Gründen ist man bisher nur noch selten und vereinzelt nachgegangen. Man hat die Rivalität

zwischen dem alten oströmischen und dem neuerstandenen abendländischen Kaiserreich zur Erklärung herangezogen, vor allem auch den unausgleichbaren Widerstreit der Ansprüche der beiden Patriarchate von Rom und Konstantinopel betont, der schon bis dahin sich häufig in verhängnisvollster Weise geltend gemacht hatte. In diesem Zusammenhange ist man bis auf die Reichsteilung unter Theodosius, bis auf die Verlegung der Residenz nach Konstantinopel, also auf rein politische Ereignisse zur Erklärung zurückgegangen. Daneben berührte man freilich auch in dogmengeschichtlichen Ausführungen die Verschiedenheit der theologischen und religiösen Interessen in der lateinischen und griechischen Theologie. Von griechischer Seite aber wurde von Chomjakow,[1]) sowie seinen Schülern und Anhängern, besonders v. Thörner,[2]) ein ethischer Grund für die Trennung gesucht: durch eigenmächtige Einschiebung des Filioque in das gemeinsame Symbol habe Rom und der Westen das Prinzip der Liebe verletzt, welches bis dahin die Christenheit verbunden gehalten hatte. Man vergass indes auf beiden Seiten, dass solche Gründe nur Symptome einer schon bestehenden inneren Differenz waren, noch nicht aber als Erklärung dienen konnten, warum die beiden Hälften der Christenheit trotz wesentlich gleicher Glaubensüberzeugung und

---

[1]) Alexis Chomiakoff, russischer Dichter und Schriftsteller, † 1860. Seine theologischen Schriften erschienen als 2. Band seiner gesammelten Werke (russisch), in 3. Auflage, Moskau 1886. Die polemischen Aufsätze, ursprünglich französisch geschrieben, sind auch gesammelt in französischer Sprache herausgegeben. (A. S. Khomiakoff: „L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient". Lausanne et Vevey 1872). Die systematische Ausführung seiner Gedanken über die Kirche ist nur in russischer Sprache vorhanden, unter dem Titel: „Versuch einer katechetischen Darlegung der Lehre von der Kirche." Diese Arbeit ist erst nach dem Tode des Verfassers überhaupt bekannt geworden (Werke II, S. 3—26).

[2]) Theodor von Thörner, kais. russ. Geheimrat und Mitglied des Reichsrats, hat seine Ansichten über diese Frage russisch in der Schrift: „Die Kirche" niedergelegt, Moskau 1885, und deutsch in den „6 Briefen über die kirchlich-religiösen Zustände im Abendlande und die oecumenische Kirche", Bremen und Leipzig 1885. Eine genauere Würdigung der von Chomjakoff und v. Thörner vertretenen Anschauung muss einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben.

innerlich verwandter sittlicher Ideale nicht nur ihre eigenen Wege gehen, sondern auch zum unüberwindlichen Zwiespalt und zur bleibenden Entfremdung gelangen mussten. Es ist erst A. Ritschls und darnach A. Harnacks Verdienst, den Blick auf die grundverschiedene Anschauung vom Christentum im ost- und weströmischen Reiche gelenkt und diese Verschiedenheit aufs eingehendste untersucht zu haben.

Auf der Grundlage dieser Arbeiten und Anregungen konnte Kattenbusch eine längst schmerzlich empfundene Lücke ausfüllen und zum erstenmal das Wesen und die Eigenart des orientalischen Kirchentums mit tiefem Verständnis beleuchten. Aber auch er greift in der historischen Erklärung dieser Eigenart nicht über das Nicaenum hinaus und versucht es darum auch nicht, die Linien, welche sich endlich im 9. Jahrhundert durchkreuzten, bis zu dem Punkt zurückzuverfolgen, wo sie ihre parallele Richtung aufgeben, um einander zuzustreben. Indes enthält sein grundlegendes Werk [1]) doch auch zur Lösung dieser Frage die entscheidenden Winke. — Sollte es nicht möglich sein, unter Benutzung dieser schon in der altkatholischen und nachapostolischen Periode Momente im kirchlichen Leben des Ostens und Westens nachzuweisen, welche nicht nur eine verschiedene Entwickelung im Keime darstellen, sondern auch schon einen nicht zu vereinigenden Gegensatz aufzeigen? Nur andeutungsweise kann solches im Rahmen einer Vorlesung geschehen und die genauere Begründung muss weiteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

Ein Hindernis scheint diesem Versuch vor allem im Wege zu stehen: der Mangel an Quellen. Verhältnismässig nur geringe Reste der vornicänischen kirchlichen Litteratur sind auf uns gekommen. Die christlichen Schriftsteller und Schriftkundigen der folgenden Jahrhunderte standen zu sehr im vollen Strome der Entwickelung, um rein gelehrten Interessen nachzugehen. Was ihre Meinung stützen, ihr das Gewicht hohen Alters geben konnte, ward von ihnen aufbehalten. Was eine frühere Periode kirchlicher Entwickelung widerspiegelte, darum

---

[1]) F. Kattenbusch: „Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde.“ I. Band. „Die orthodoxe Anatolische Kirche“, Freiburg i. Br. 1892.

unverständlich und fremd, ja unrichtig erschien, fiel der Vergessenheit anheim.[1]) Nur einer ist es gewesen, der den Trieb bewies, eine eben abgeschlossene Periode historisch darzustellen — Eusebius von Cäsarea. Seine Kirchengeschichte ist die Hauptquelle für die Geschehnisse und Zustände der vornicänischen Zeit. Aber auch ihn leiten, wie G. Heinrici[2]) noch neuerdings nachgewiesen hat, lehrhafte und universalhistorische Gesichtspunkte und so kommt es, dass er uns oft nur dürftige Regesten bietet, wo wir für einen möglichst ausführlichen Bericht ihm Dank gewusst hätten. Ganz besonders aber ist es für unsere Zwecke unvorteilhaft, dass sein Interesse sich auf ganz bestimmte Teile der Christenheit konzentrierte, besonders Alexandrien und Rom, andere aber von unzweifelhafter Wichtigkeit: Kleinasien, Griechenland, Antiochien stark zurücktreten mussten. Zur Zeit des Eusebius war ja der eigentlich alexandrinische Geist auf der Höhe seines Einflusses in der Kirche des Orients: später aber sind doch die sog. klein- oder vorderasiatische Theologie (Loofs) und die von ihr gepflegten Anschauungen massgebend geworden. Über die Anfänge und Ursprünge gerade dieser aber lässt uns Eusebius von Cäsarea fast ganz im unklaren: manche der grössten Kirchenhäupter des Orients im 3. Jahrhundert, z. B. Alexander von Jerusalem, Firmilian von Cäsarea Cappadociae werden uns durch Eusebius kaum mehr als dem Namen nach bekannt. Von letzterem besässen wir keine Zeile, hätte nicht sein Brief an Cyprian in die Briefsammlung dieses abendländischen Kirchenvaters Aufnahme gefunden.

Freilich sind uns nicht geringe Reste der theologischen Thätigkeit von nicht alexandrinischen Orientalen der altkatholischen Periode überliefert: man denke nur an Justin, Irenäus, Methodius: sie würden denn auch, genau daraufhin untersucht, vereinzelte für unsern Zweck wertvolle Nachrichten bieten.

---

[1]) Vgl. A. Harnack, „Grundzüge der Überlieferungsgeschichte der vornicänischen Litteratur in älterer Zeit“ (Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I. Teil, Leipzig 1893). S. XXI—XXVII.

[2]) „Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius“, Leipzig 1894, S. 12.

Aber diese Werke sind zu ganz anderen Zwecken geschrieben, als um die unter zweifellos christlichen Gemeinden bestehenden Verschiedenheiten zu beleuchten. Die innerkirchlichen Streitfragen aber, welche sie dennoch berühren, haben zumeist mit der unserigen nichts zu thun, sie sind fast alle dogmatischer Art. Es sind ja aber keineswegs rein dogmatische Verschiedenheiten gewesen, die zu dem späteren Zerwürfnis zwischen Rom und Konstantinopel Anlass gegeben haben. Selbst das Filioque, das Ausgehen des hl. Geistes vom Vater und Sohne, welches morgenländischerseits so heftig befehdet wurde, hat an sich nicht trennend gewirkt: erst seine Aufnahme ins Symbol hat das Morgenland zum Angriff gereizt. Die eigentliche Differenz bezog sich auf die Verfassung der Gesamtkirche und, um die Stellung des Ostens zu dieser Frage zu beurteilen, dazu fehlt es uns bislang noch an Zeugnissen aus der Mitte der vor dem Nicaenum massgebenden Kirchen, selbst aus der alexandrinischen. Auch die kirchenrechtlichen Quellen sind in dieser Beziehung nur von geringer Bedeutung. Sie enthalten, soweit sie dieser Zeit angehören, fast ausschliesslich Bestimmungen, die sich auf die Verfassung der Einzelgemeinde beziehen. Für die nachapostolische Zeit steht es hinsichtlich der Quellen für alle Teile der Kirche gleich schlecht: nur über weniges ist man zu einigermassen sicheren und unanfechtbaren Resultaten gekommen. Als unbestreitbare Zeugnisse für abend- und morgenländische Denkart treten uns hier indessen der 1. Clemensbrief und die Schreiben des Ignatius entgegen und gerade diese Schriften zeigen des Charakteristischen für beide Teile genug, um auch für die hier vorliegende Frage berücksichtigt zu werden.

So steht es mit den Quellen. Darf man unter diesen Umständen Aufschlüsse über die zuvor aufgeworfene Frage erwarten? Dass man solche dennoch erhält, das ist es, was zum weiteren Vordringen ermutigt. Auch aus den wenigen Quellen geht hervor, dass schon vor dem Nicaenum die römische Kirche mit den kleinasiatischen zweimal feindlich zusammengestossen ist. Beide Male tritt die grundverschiedene Denkart der Gegner zu Tage und zugleich das verschiedene Verständnis, welches man dort und hier von der der Kirche Christi angemessenen

Ordnung hegt. Es sind der sog. Osterstreit und der Ketzertaufstreit, welche als solche Marksteine der beginnenden Entfremdung zwischen Osten und Westen der Kirche Christi dastehen.

Fassen wir zuerst den Osterstreit unter diesem Gesichtspunkte ins Auge. — Schon seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts hatte man es in der römischen Christenheit wohl vermerkt, dass in Kleinasien die Feier des Leidens und der Auferstehung Christi in abweichender Weise begangen wurde. Die Kleinasiaten und vielleicht ursprünglich noch andere Gemeinden hielten es für notwendig, das Datum des Todestages Christi, den 14. Nisan, unter allen Umständen zu beachten, ohne Rücksicht auf den Wochentag, auf den es fiel. An dem Abend dieses Tages wurde das Fasten abgeschlossen und die Eucharistie gefeiert. Im Abendlande und überhaupt in den meisten Kirchen hatte sich die Meinung durchgesetzt, dass es nicht geziemend sei, an einem anderen Tage das Fasten zu schliessen, als am Tage der Auferstehung des Herrn.[1]) Demgemäss wurde das Fest der Auferstehung auf den Sonntag nach dem 14. Nisan verlegt. Es ist Irenäus, der uns bei Eusebius von der Vorgeschichte des Streites Nachricht gibt.[2]) Wir hören von ihm, dass die Römischen „*πρεσβύτεροι προστάντες τῆς ἐκκλησίας*“, d. h. die Bischöfe von Xystus bis Anicetus den kleinasiatischen Brauch sowohl von sich fernhielten, als auch „von denjenigen, welche mit ihnen waren“ (so nach der von Rufin u. a. gebotenen Lesart). Nichtsdestoweniger hielten sie aber mit den in Rom anwesenden Vertretern jenes Brauches Frieden und übersandten ihnen auch die eucharistischen Elemente.[3]) Letzteres konnte als der sicherste Beweis gelten, dass die später soge-

---

[1]) Eusebius, histor. eccl. V, 23, 1.

[2]) ebenda V, 24, 12—17.

[3]) Es ist hier doch wohl nur an den von Justin zuerst erwähnten Brauch (Apol. I, 67) zu denken, die Abendmahlselemente durch Diakonen an die Kranken und Gefangenen zu übermitteln (Valesius), da mit den „*τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσι*“ keine anderen gemeint sein werden, als mit den eben erwähnten „*τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο ἐρχομένοις*“ 24, 14 seq. — Man braucht dort nicht einmal mit Rhenanus „*ἐλθοῦσι*“ zu ergänzen oder mit Coustant „cum Romam venissent“ hinzuzudenken.

Unter „*τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν*“ die Bischöfe zu verstehen (Routh) und an can. 14 des 2 Jahrhunderte späteren Laodicenischen Konzils sich

nannten Quartodecimaner als vollberechtigte Christen und Mitglieder der ἐκκλησία Christi anerkannt wurden.[1]) Diese An-

---

zu erinnern, hat man eigentlich gar keine Veranlassung (vgl. J. Routh: Reliquiae sacrae, ed. 2, Vol. II p. 65 seq.; ebenso wie Routh urteilt F. A. Heinichen: Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae libri X, Tom. II, p. 125 sq., not. 29; auch die Stelle bei Justin wird von H. so verstanden, dass die eucharistischen Elemente an fremde Bischöfe zur Versendung gelangen).

[1]) Th. Zahns Versuch („Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons", Band IV, Erlangen u. Leipzig 1891; Analecta II „Sendschreiben des Irenaeus an Victor von Rom", S. 283—302), als den Gegenstand, von dem hier Irenaeus handelt, nicht die Frage nach der Beobachtung des 14. Nisan, sondern diejenige nach dem Osterfasten überhaupt nachzuweisen, ist wohl kaum als geglückt zu bezeichnen. Vor allen Dingen fragt man: welche Beweiskraft würde — Victor gegenüber — das Verhalten des Anicet in einer ganz anderen Frage darbieten. Dass die Differenz in Bezug auf Fasten oder Nichtfasten damals für bedeutender gehalten wurde, als diejenige in Bezug auf den Festtag, wird sich schwerlich beweisen lassen. Auch der Gedankengang des Briefes nötigt nicht zu solcher Annahme. K. L. Weitzel („Die christliche Passahfeier der 3 ersten Jahrhunderte," Pforzheim 1848, S. 95 f.) fasst die Ausführung des Irenaeus (Euseb. V, 24, 12) mit Recht als einen Hinweis darauf, wie nicht nur in Bezug auf den Endpunkt, sondern auch auf die Form des Fastens Verschiedenheiten bestehen, die mit eben demselben Recht zur Trennungsursache gemacht werden könnten. § 13 blickt dann auf alle (auch in dem nicht erhaltenen Teile des Briefes) erwähnten Verschiedenheiten zurück und fasst sie in dem Ausdruck: „διαφωνία τῆς νηστείας" zusammen. Ausserdem wäre es höchst merkwürdig, wenn Irenaeus neben den verschiedenen Formen des Fastens (§ 12) nicht auch den Brauch der überhaupt nicht Fastenden erwähnt hätte, um dann, ohne ihn ausdrücklich zu nennen, doch hauptsächlich nur von ihm zu handeln. Es ist ja zwischen „συνίστησι" (§ 13 fin.) und „ἐν οἷς" (§ 14 in.), wie es scheint, nichts ausgefallen, was auch Zahn anzuerkennen für möglich hält. Zu τηρεῖν (§ 14) — τὴν νηστείαν zu ergänzen liegt durchaus nicht so nahe, da im Zusammenhang mit dem Fasten das Verbum: ἐπιτηρεῖν gebraucht ist (§ 13). Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass Irenaeus die Beobachtung des 14. Nisan anders bezeichnet hätte, als Polykrates v. Ephesus (c. 24, § 6): τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα. Wenn Irenaeus nur die Bischöfe vor Soter zu nennen für gut befindet, so ist es auch das Nächstliegende mit Tillemont und Coustant (bei Routh l. c.) von Soter an bereits eine Entfremdung zwischen Rom und Asien eintreten zu lassen, die freilich noch nicht zum Bruch geführt zu haben braucht, so dass die Worte (§ 13): πάντες ... εἰρήνευσαν dabei wohl zu Recht bestehen können. (Coustant erinnert, bei Routh p. 64 seq., an eine bei Beda und Ado v. Vienne

erkennung fand ihren solennen Ausdruck, als Polykarp von Smyrna bei seiner Anwesenheit in Rom von dem Bischof Anicet aufgefordert wurde, in der Versammlung der römischen Christen den eucharistischen Gottesdienst zu leiten. Dabei war die Streitfrage durchaus nicht verschwiegen worden; nur hatte man bei den Verhandlungen über diesen und noch einige andere Punkte sofort sich geeinigt (*εἰρήνευσαν*), da man in betreff dieses Kapitels nicht streitsüchtig gegen einander gesinnt war. Die verschiedenen Traditionen erschienen noch als gleichwertig. Polykarp berief sich auf Johannes, den Schüler des Herrn, und die übrigen Apostel, mit denen er zusammen gelebt, — Anicet aber scheint seinen Brauch noch nicht auf Petrus und Paulus zurückgeführt zu haben; er behauptete nur, zur Beachtung „der Gewohnheit der vor ihm fungirenden Presbyter" verpflichtet zu sein. Es ist eben bedeutsam, dass die Römische Kirche auch als solche schon sich den von Aposteln gegründeten

erhaltene Nachricht, derzufolge bereits Eleutherus in Bezug auf das Paschafest ein Dekret erlassen habe; es ist doch nicht ausgeschlossen, dass hier eine Erinnerung an die allmählich schon unter den Vorgängern Victors sich anbahnende Entzweiung vorliegt.) Hilgenfeld („Der Paschastreit in der alten Kirche", Halle 1860, S. 250f. Anm.) erinnert, Neander folgend, an den gerade unter Soter ausbrechenden Streit in Laodicea. Doch ist, um ein Eingreifen Soters in diesen Streit anzunehmen, zu wenig Grund vorhanden. Das *καὶ* vor *οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι* (§ 14) kann den Soter sowohl mit den *πάντες οὗτοι*, welche Frieden gehalten (§ 13) verbinden, als ihn zu diesen in Gegensatz stellen. (G. E. Steitz: „Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier", Studien und Kritiken 1856, Heft 4, S. 769 Anm. hält mit Unrecht nur ersteres für möglich.) Am schwersten aber fällt es Zahn zu erklären, wie denn bei Anwesenheit des Polykarp in Rom die Differenz in betreff des Festtages gar nicht zur Sprache gekommen sein könne. Sowohl, dass Polykarp der Sache keine Wichtigkeit beigelegt und „freisinnig", wie Irenaeus, gesinnt gewesen sei (Zahn S. 300 f. und 302), ist ausgeschlossen, — da Polykrates sich sonst wohl kaum Victor gegenüber auf Polykarp als Zeugen für den kleinasiatischen Brauch hätte berufen können (§§ 4 und 6). Noch weniger zulässig ist aber die Annahme, dass man damals noch in Rom quartodecimanisch gesinnt war. Das wäre doch für Irenaeus das am meisten willkommene und schlagende Argument gewesen! Schon nach diesen Erwägungen wird man wohl dabei bleiben dürfen, dass die bei Eusebius erhaltenen Ausführungen des Irenaeus der Differenz in Bezug auf den Tag der Feier gelten.

gleichachtet und an ihrer Tradition selbst einem unmittelbaren Apostelschüler gegenüber festhält. Anderseits ist es nicht minder bedeutsam, dass dieser — Polykarp — seine Autorität in keiner Weise zu gunsten des von ihm vertretenen Brauchs geltend gemacht hat, — im Gegenteil, man achte nur auf die von Irenäus gewählten Ausdrücke: von Anicet heisst es, er habe den Polykarp nicht zu „überreden vermocht" („*οὔτε .. πεῖσαι ἐδύνατο*"), also doch eine Überredung versucht, — von Polykarp aber, er hätte seinen Partner nicht überredet („*οὐκ ἔπεισε*"), also jeden derartigen Versuch unterlassen. Eine verschiedene Färbung des Ausdrucks ist hier doch schwerlich zu verkennen. Ohne Zweifel ist Irenäus über seines Bischofs Erlebnisse in Rom gut unterrichtet gewesen, war er doch zu der Zeit dieser Reise (c. 154) vielleicht bereits ein erwachsener Mann. So tritt uns schon hier, noch ehe es zum Streit gekommen, in deutlichster Weise das Selbstgefühl der römischen, die Selbstbescheidung der orientalischen Kirche entgegen. —

In der That befand sich das Selbstgefühl der römischen Gemeinde in aufsteigender Entwickelung. Diese wurde aber auch von den günstigsten Umständen befördert, von der allgemeinen Stimmung in der christlichen Kirche geradezu hervorgerufen. — Noch sind die Versuche kaum als ganz gelungen zu bezeichnen, die letzten Wurzeln des römischen Selbstbewusstseins blosszulegen. Es darf vielleicht auch darauf verwiesen werden, dass dieses unvergleichliche Selbstbewusstsein gerade darum entstehen konnte, weil die römische Kirche nicht wie die anderen grossen Ekklesien Stiftung und Pflanzung eines Apostels gewesen ist. Schon als fertige, in hohem Ansehen ob der Kraft ihres Glaubens und der Fülle ihrer Geistesgaben stehende Gemeinde durfte sie die beiden bedeutendsten Apostel Paulus und Petrus bei sich empfangen. Ja, der Philipperbrief zeigt uns, dass sie selbst einem Paulus gegenüber ihre Selbständigkeit zu wahren wusste. Dass die Wirksamkeit Pauli hinter derjenigen des Petrus in der Erinnerung der Römer so auffallend zurücktritt, hat wohl kaum einen anderen Sinn, als dass diese das Bedürfnis hatten, ihrem Vorzug vor den gewöhnlichen grossen Gemeinden apostolischer d. h. paulinischer Stiftung einen unverkennbaren Ausdruck zu verleihen,

und darum ihren unmittelbaren Zusammenhang mit dem angesehensten Mitgliede der Urgemeinde zu Jerusalem zu betonen. Denn der ohne Zweifel nur kurze Aufenthalt Petri in Rom hat ja nicht die geringste historisch sichere Spur hinterlassen und kann darum nicht von grosser Bedeutung für die Gemeinde gewesen sein. Der Name des Petrus diente nur als Symbol des selbständigen Wertes der römischen Gemeinde und der unbezweifelbaren Legitimität der römischen Tradition. — Die thatsächliche Unabhängigkeit von den Aposteln, den vornehmsten Trägern des charismatischen Lehramtes, brachte aber eine für den weiteren Geschichtsverlauf höchst wichtige Folge mit sich. Hier konnte sich der Sinn für regelmässige, feste Gemeindeordnung am ehesten und freiesten entwickeln. Anderseits musste das hier in der Welthauptstadt vor allem sich bemerkbar machende Zusammenströmen wandernder Propheten und Lehrer das Bedürfnis feststehender Gemeindeautoritäten ganz besonders nahe legen. Der beständige Anblick aber der religiös geheiligten Zentralinstitutionen des weltbeherrschenden Römervolkes leistete dem Gedanken natürlich Vorschub; auch die Ordnung der Ekklesia, des neutestamentlichen Volkes Gottes, sei eine gottgegebene, gottverordnete; das Charisma veritatis könne nicht an zufällig anwesende Geistesträger gebunden, es müsse beständig und ordnungsmässig in der Gemeinde vertreten sein. — Auch diese Erwägungen tragen dazu bei, um die von R. Sohm überzeugend wieder dargethane Behauptung zu erhärten: Rom sei die Heimat des monarchischen Episkopates und der klerikalen Gemeindeverfassung. Die Eucharistieverwaltung hat, was mir nicht zweifelhaft ist, den Anlass zu dieser Entwickelung hergegeben, aber das leitende Bestreben ging doch von Anfang an dahin, eine gesicherte, legitime Tradition herzustellen, an welcher alles Neue sein Mass und seine Norm finden könnte. Wo aber ist dies Bestreben natürlicher, als in einer Gemeinschaft, welche ihre Anfänge nicht auf die Wirksamkeit einer beherrschenden Persönlichkeit zurückführen konnte. In einer solchen Gemeinschaft hat man weniger Vertrauen auf Geisteswirkungen, desto mehr auf feste Ordnungen. —

Zu diesen eigenartigen Umständen der Entstehung kam noch das ganze Gewicht der Welthauptstadt, des Sammelpunktes

und Zentralsitzes für alle geistlichen, geistigen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen Interessen. Doch die Bedeutung der Stadt Rom für die römische Gemeinde ist ein Gesichtspunkt, welcher schon gar zu häufig hervorgehoben worden ist, um hier mehr als gestreift zu werden. Ebenso genügt es in kurzen Zügen auf die Stimmung hinzuweisen, welche in allen Kreisen der Christenheit von Anfang ihrer Geschichte an Rom gegenüber herrschte und dem Selbstgefühl der römischen Gemeinde und später auch dem ihres Vertreters, des Bischofs, ergiebigste Nahrung zuführte. Gedenken wir nur an jenes ehrenvolle Zeugnis, welches kein Geringerer als der Apostel Paulus der römischen Gemeinde im Eingang seines Römerbriefes ausgestellt hat: „*ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ*“ (Röm. 1, 8). Wieviel bescheidener lautet das Lob, welches derselbe Apostel den Thessalonichern spendete: nur Makedonien und Achaia hallen von ihrem Ruhm wider (1 Thess. 1, 7 ff.). An dieses Zeugnis des Heidenapostels, das späterhin von Rom aus oft genug ins Feld geführt worden ist, reiht sich unmittelbar dasjenige des Syrers Ignatius: sein Lob, ebenso wie dasjenige des Dionysius von Korinth, gilt vor allem der Wohlthätigkeit der reichen römischen Gemeinde. Um dieses Vorzuges wie überhaupt um ihrer Fürsorge für andere Gemeinden willen, wird sie bereits von Ignatius die „*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*“ (Rom. inscr.) genannt. Aber er weiss auch davon zu sagen, dass die römische Gemeinde „Andere“ gelehrt habe (Rom. III, 1).[1]) Wichtiger noch ist in letzterer Beziehung

---

[1]) Man vergleiche jetzt: A. Harnack „Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde“ (Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1896, 6 Februar). Harnack gibt auch den Worten: „*προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*“ (Rom. inscr.) keine andere Beziehung, als auf die hervorragende Bethätigung der Fürsorge für andere Gemeinden, indem er *ἐν τόπῳ* etc. rein lokal fasst. Das *προκαθ. τῆς ἀγάπης* schwebe dem Ignatius hier schon vor, so dass *προκάθηται* den Sinn von „beschützen, verteidigen“ hat, welcher freilich mit dem andern „vorstehen“ aufs engste zusammengehört und leicht in ihn übergehen kann (Harnack l. c. S. 10). Mit dem „*ἄλλους ἐδιδάξατε*“ und dem dazu gehörigen „*ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε*“ (Rom. III, 1) ist allerdings nicht auf ein Lehramt oder eine regelmässige Lehrthätigkeit angespielt (Harnack l. c. S. 20), aber doch darauf, dass das Wort der römi-

das Eingeständnis des Bischofs Dionysius von Korinth: in seiner Gemeinde werde der Brief des römischen Bischofs Soter ebenso wie der durch Clemens geschriebene Sonntags — also ohne Zweifel beim Gottesdienste und zum Zweck der Erbauung — verlesen (Euseb. IV, 23, 11). — Diesen ausdrücklichen Zeugnissen geht nun eine ganze Reihe von Thatsachen zur Seite, welche direkt bezeugen, dass der grösste Teil der Kirche des 2. Jahrhunderts sich in moralischer Abhängigkeit von Rom befand. Von Rom aus verbreitete sich der monarchische Episkopat: nur in Kleinasien scheint er, den Ignatiusbriefen zufolge, auf entschiedenen Widerstand gestossen zu sein. — Nach Rom zieht es alle jene Persönlichkeiten, welche eine breitere Wirksamkeit, einen weiteren Einfluss auf die Kirche erstreben. So nimmt der christliche Philosoph Justin nach langen Wanderungen hier seinen ständigen Wohnsitz. Aber auch die Gnostiker, voran Valentin und Marcion, suchen sich hier ihre Anhänger, ebenso später die Elkesaïten und Ebioniten. Im Anfang des 3. Jahrhunderts ruht sogar der bereits hochangesehene alexandrinische Lehrer Origenes nicht eher, als bis er „die uralte römische Kirche" mit eigenen Augen hat sehen dürfen (Euseb. VI, 14, 10). Ganz besonders bedeutsam aber ist der Kampf, welchen die Montanisten, ihre Freunde und ihre Gegner am Ende des 2. Jahrhunderts um die „Friedensbriefe des römischen Bischofs" führen (Euseb. V, 3, 4 u. Tertull. adv. Prax. 1). Unmittelbar darauf aber wird gar von den beiden Monarchianerparteien fast zu gleicher Zeit ein Attentat auf den römischen Bischofssitz selbst gemacht: die eine versucht es mit einem Gegenbischof, der anderen gelingt es drei legitime Bischöfe sich günstig zu stimmen und nur die von Bischof Kallist aufgestellte mehrdeutige Bekenntnisformel wendet die Gefahr des Eindringens der Häresie an massgebendster Stelle ab (Eus. V, 28; Hippolyt, Philosoph. IX, 7; 11 seq.).

---

schen Gemeinde eine autoritative Bedeutung hatte. Von der Gemeinde zu Ephesus gilt das nicht so unbedingt, da sie bloss „die andern Menschen" ermahnen soll, „wenigstens aus ihren Werken Belehrung zu empfangen" (Ephes. X, 1). Unter diesen „andern Menschen", die noch Busse thun können, sind ausserdem wohl nur Heiden zu verstehen, denen gegenüber jede Gemeinde als „belehrende" zu stehen kommt.

Nichtsdestoweniger bleibt das moralische Ansehen der römischen Kirche selbst im Orient unerschüttert. Woher stammt diese Stimmung? Wie kommt es, dass Kirchen zweifelloser apostolischer Herkunft sich nicht getrauen, der in dieser Beziehung zum mindesten nur gleichberechtigten römischen gegenüber eine religiös selbständige Stellung einzunehmen? Und zumal in einer Zeit, wo jede Meinung, jede Sitte nur auf apostolische Herkunft hinzuweisen brauchte, um wenigstens zum Worte zu gelangen? Zunächst wurde diese Stimmung dadurch befördert. dass auch der Vorzug apostolischer Begründung, und zwar durch Petrus und Paulus, im Laufe des 2. Jahrhunderts schon von Rom in Anspruch genommen, ja auch ihm bereitwilligst zugestanden worden war (Irenäus: adv. haer. III, 3, 3). Selbst die aus der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen bekannten Thatsachen wurden hierbei nicht beachtet. Nicht lange dauerte es und Petrus, der Begründer der Kirche, der den ersten Bischof eingesetzt hatte, galt selbst als der erste Bischof dieser Kirche. Nicht nur Cyprian, sondern auch Firmilian von Cäsarea haben kein Arg, von einer cathedra Petri zu sprechen. Damit aber war die apostolische Succession, die Grundlage aller legitimen Tradition in der Kirche, in ganz besonderem Masse von dem Leiter der römischen Gemeinde ausgesagt und es hing nur noch davon ab, wie man die Stellung Petri zum Herrn und seinen Mitaposteln auf Grund des Wortes vom Felsen, auf den der Herr seine Gemeinde bauen wolle (Matth. 16, 18 ff.), ausdeuten würde, um auf diesen Vorzug alle nur denkbaren Ansprüche zu gründen. Doch diese legendarische Ausschmückung der Geschichte der römischen Kirche ist nur der Ausdruck für die thatsächlichen Verhältnisse. Der thatsächliche Primat der römischen Kirche hat den Gedanken des Primates Petri erzeugt und ihm allmählich seinen konkreten, rechtlich ausgeprägten Inhalt gegeben. Die Steigerung und Entwickelung dieses Inhalts, zwar durch mancherlei Schwierigkeiten gehemmt und zeitweilig zurückgedämmt, aber dennoch stets wieder in fortschreitende Bewegung kommend, — das ist die Geschichte der römischen Kirche. — Das Merkwürdigste an derselben ist aber die willige Anerkennung, welche in jenen ersten Zeiten selbst vom Orient

her den Ansprüchen Roms gezollt wurde. Worin aber gründet diese merkwürdige Erscheinung? Doch in nichts anderem, als dem schon damals weit und breit vorhandenen Bedürfnis nach Anlehnung an eine sichere, autoritative Tradition: seit die unmittelbare Gewissheit des Geistesbesitzes, welche die apostolische Kirche ausgezeichnet hatte, zurückzutreten begann, bürgerte sich in der Kirche die Sorge um Sicherung der schwindenden Geisteskräfte und Gaben ein. Sicherung aber boten nur Institutionen und nicht Personen. — Diese Sorge um Sicherheit klingt aus dem bekannten Wort des Irenäus von dem „Primat“ der römischen Kirche hervor: mit dieser Kirche müsse wegen ihrer vollgültigeren Authentie jede Kirche, d. h. die allenthalben vorhandenen Gläubigen, mit Notwendigkeit übereinstimmen, sofern sie nur allzeit an der apostolischen Tradition festgehalten hat. Doch dass Irenäus mit diesem Satze nicht das spezifisch-römische Interesse vertritt, beweist der nur verhältnismässige Vorrang, den er der römischen Kirche zugesteht: weil sie von den zwei ruhmvollsten Aposteln: Paulus und Petrus, gegründet und eingerichtet ist, weil sie eben auf sie ihre Tradition und Predigt zurückführen kann, ist sie mit anderen apostolischen Kirchen verglichen, im Besitze gesicherterer Echtheit. Auch ausserhalb Roms ist apostolische Tradition vorhanden, überall wo der Glaube erhalten geblieben ist: aber es ist nicht denkbar, dass irgend eine Gemeinde in dieser Beziehung vor der römischen etwas voraus habe.[1])

[1]) So nach der von A. Harnack („Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche“, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, S. 939—55) vorgetragenen Auslegung der berühmten Irenaeusstelle (adv. haereses III, 3, 2). Es wäre nur darauf hinzuweisen, dass, wenn principalitas eine Kirche als apostolische kennzeichnet, das Wort potentior, welches den relativen Vorrang der römischen ausdrücken will, nicht alle angeführten Attribute (maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta) zusammenfassen kann, da die ersten 3 doch nichts Wesentliches zum Ansehen einer apostolischen Kirche hinzufügen können; es bezieht sich einzig und allein auf die Gründung und Einrichtung durch die beiden ruhmvollsten Apostel Petrus und Paulus. Nur dieses Moment verleiht der römischen Kirche in den Augen des Kleinasiaten ein vorzügliches Ansehen.

Die kirchliche Selbständigkeit aller Gemeinden ist gewahrt, aber nur so lange, als sie an sich selbst nicht zweifeln: für diesen Fall ist bereits auf den Felsen hingewiesen, der einen festen, sichern Standort bietet. Diesen Hinweis gibt ein Theologe kleinasiatischer Herkunft, der sonst bemüht ist, den ununterbrochenen Zusammenhang seiner Lehre mit derjenigen von Aposteln und Apostelschülern zu betonen. So tritt denn auch die innere Schwäche der hochberühmten kleinasiatischen Kirche gegenüber der römischen gerade da zuerst zu Tage, wo ein Widerstand gegen römische Anmassungen versucht wird.

Wenden wir uns damit wieder zum Osterstreit zurück. In derselben Zeit, da Rom in der montanistischen und monarchianischen Frage sich von allen Seiten umwerben liess, ohne zu einer eigenen Lösung der Schwierigkeiten gelangen zu können, scheint es, als wenn man dort das Bedürfnis empfunden hätte, auf einem unverfänglicheren Gebiet seine Überlegenheit um so ungestörter zu manifestieren. Die kirchliche Sitte bot in der That ein dankbareres Feld, als die christologische und trinitarische Spekulation: auch der ungelehrteste Christ vermochte hier zu folgen und unmittelbares Interesse an der strittigen Frage zu gewinnen. Wer hier seinen Einfluss durchsetzte, grub den Eindruck seiner hervorragenderen Bedeutung in das Bewusstsein nicht nur der gegenwärtigen Generation ein. — Den Anlass zum Osterstreit scheint ein römischer Presbyter Blastus gegeben zu haben, der die kleinasiatische Praxis in Rom selbst einzuführen versuchte. [1]) Dass die in den Augen der römischen Christen nur geduldete Sitte nun gar auf dem Wege der Propaganda Eroberungen zu machen, im Schosse der eigenen Gemeinde Spaltungen hervorzurufen begann, muss dem römischen Bischof Victor unerträglich er-

---

[1]) So nach A. Hilgenfeld: „Der Paschastreit“, S. 285 ff. und E. Schuerer: „Die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts,“ Zeitschrift für historische Theologie 1870, S. 272 und Anm. 316. Dagegen machen Weitzel (a. a. O. S. 86) und Steitz (a. a. O. S. 778) ihn zum Vertreter eines mehr judaistisch gerichteten Quartodecimanismus, demjenigen ähnlich, welcher um 170 zu Laodicea hervorgebrochen war. Dennoch postulieren sie einen kausalen Zusammenhang zwischen seinem Auftreten und dem Vorgehen Victors gegen die kleinasiatische Praxis.

schienen sein. — Er war eine jener Feuerseelen, wie sie von Zeit zu Zeit den römischen Stuhl in Besitz nahmen, um die Ansprüche desselben ruckweise zu erweitern. Er hat, wie aus dem Antwortschreiben des Polykrates von Ephesus sich ergibt, die Initiative ergriffen und allenthalben Besprechungen der Bischöfe und Gemeinden veranlasst. Er fand allgemeine Zustimmung. Nur Asien erklärte, bei der von alters her überlieferten Sitte verharren zu müssen. Auf das Schreiben der Asiaten hin hielt Victor es nicht für möglich, die asiatischen und ihre Nachbargemeinden künftighin „als der gemeinen Einheit" teilhaftig anzuerkennen, da sie „heterodox" seien. Mittels Rundschreibens erklärte er die Gemeinschaft mit jenen Kirchen für aufgehoben.

Was bedeutete sein Verfahren? Zweierlei Neues enthielt es: die römische Kirche erklärte sich selbst für befugt, die Merkmale der Zugehörigkeit zur allgemeinen Kirche von sich aus allein festzustellen. Sie erschien sich selbst als die Ekklesia Christi *κατ' ἐξοχὴν* und als Wächterin der einzig christlichen Tradition. Durch Eusebius erfahren wir, dass die Sitte der römischen und der anderen Kirchen nunmehr schon für apostolisch galt. Polykrates aber lässt uns erraten, dass Victor in seinem Schreiben auf die inmitten der römischen Gemeinde aufbewahrten „Trophäen", die Leiber der in Rom zu Märtyrern gewordenen heiligen Apostel Petrus und Paulus, als auf die Legitimation für die von ihnen gegründete Kirche und ihre Tradition hingewiesen habe.[1]) Aber auch eine dogmatische Neuerung sprach Victor durch seinen Schritt aus: die Christenheit müsse nicht nur durch einen Glauben und eine Verfassung, sondern auch durch eine Sitte verbunden sein.

Was aber hatte Asien und sein Sprecher, Polykrates von

---

[1]) Zahn hält (Forschungen IV, S. 300f.) die Berufung Victors auf Petrus und Paulus nicht für gewiss. Indes wird hier doch Gewicht auf das *καὶ* in den Worten des Polykrates: *„καὶ γὰρ κατά τὴν 'Ασίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται"* mit Steitz (l. c. S. 776, Anm.) zu legen sein (wenn man *καὶ γὰρ* = et enim versteht, so verliert die Erwähnung der *στοιχεῖα*, der irdischen Überreste, jeden erkennbaren Zweck), weniger auf das: *„ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως"* (Euseb. V, 23, 1), das sich auf den c. 25 mitgeteilten Brief der Palästinenser beziehen kann.

Ephesus, diesen für die damalige Zeit ungeheuerlichen Forderungen entgegenzusetzen? Nur den einfachen Hinweis auf die „*μεγάλα στοιχεῖα*“, welche in Asien ruhen: Apostel, Märtyrer und Asketen, also alles charismatische Persönlichkeiten, die die quartodecimanische Praxis eingehalten hätten, — dann aber auch auf den von seinen Vorgängern und ihm selbst während eines langen Lebens geübten Brauch. Doch weiss er, dass dieser Brauch dem Evangelium sowohl, wie dem „*κανὼν τῆς πίστεως*“ entspreche. Dennoch beansprucht er keinerlei allgemeine Geltung für ihn: nur seine Landeskirche soll ihrer ehrwürdigen Sitte treu bleiben dürfen. Diese Nachgiebigkeit hätte die kleinasiatische Kirche nicht vor der Ausscheidung bewahrt, hätte nicht die dogmatische Neuerung Victors den Widerspruch der meisten andern Bischöfe erregt, deren christliches Bewusstsein sich gegen diese Veräusserlichung der kirchlichen Einheit sträubte. Ihre Empfindung spricht sich in dem schönen, echt evangelischen Satz des Kleinasiaten Irenäus aus: „Die Disharmonie im Fasten lasse die Harmonie im Glauben erst recht hervortreten“. Dass aber die Anmassung Victors, allein über die kirchliche Zugehörigkeit ganzer Gemeinden entscheiden zu wollen, energischen Widerspruch erfahren habe, davon lesen wir nichts. Waren derartige Äusserungen vorhanden, so müssen sie doch sehr unbedeutend gewesen sein, da sie sonst doch wohl von Eusebius nicht ganz unerwähnt geblieben wären. So blieb zwar den Kleinasiaten ihr Brauch erhalten, aber die Autorität Roms erwies sich auf die Dauer als zu machtvoll und auf dem Nicänischen Konzil ist der grösste Teil dieser Gemeinden zur römischen Praxis übergetreten. [1])

---

[1]) Eusebius, Vita Constantini III, 5 und 18 (Sokrates I, 9; Theodoret, hist. eccl. I, 10), cf. auch de paschate c. 8 bei A. Mai: Nova patrum bibliotheca IV, p. 214. Besonders deutlich tritt die Hochachtung des Ostens auch vor der römischen Tradition in dem Schreiben der Synode zu Nicäa an die Kirche von Alexandrien hervor (Sokr. I, 9; Theod. I, 9). Bei letzterem (Theodoret) heisst es: *τοὺς τὸ πρότερον μὴ ποιοῦντας σύμφωνα Ῥωμαίοις καὶ ὑμῖν καὶ πᾶσι τοῖς ἐξ ἀρχῆς φυλάττουσι τὸ πάσχα ἐκ τοῦ δεῦρο μεθ᾽ ὑμῶν ἄγειν.* (*Ῥωμαίοις* steht sogar vor den angeredeten Alexandrinern.)

Deutlicher und klarer tritt der Gegensatz des kirchlichen Empfindens und Denkens in der römischen und kleinasiatischen Kirche bei Gelegenheit des Ketzertaufstreites hervor (255—56). In der Zwischenzeit hatten in Rom die Bemühungen, alle kirchliche Thätigkeit rechtlich zu organisieren und im Klerus zu zentralisieren, weitere Fortschritte gemacht. Bischof Kallist hatte die Absolutionsgewalt des Bischofs auch auf die Todsünde der Unzucht erstreckt (Tertullian, de pudic. 1; Hippol. Philos. IX, 12), zugleich aber selbst den in Todsünde gefallenen Bischof der Beurteilung der Gemeinde entzogen (Hippol. Philos. IX, 12). Sein zweiter Nachfolger — Pontianus — trat auf die Seite des Vertreters römischer Prinzipien im Morgenland, Demetrius von Alexandrien, als dieser sich des übermächtigen Ansehens seines Katecheten Origenes zu erwehren suchte (Hieronym. ep. 53 ad Paulam). Auch die novatianische Kirchenspaltung hatte für den römischen Bischof nur die praktische Folge, dass fortan selbst die letzte, bis dahin unvergebbare Todsünde, der Götzendienst, seinem Gericht unterworfen wurde. Da ist es denn sehr bemerkenswert, dass mehrere angesehene Kirchen des Orients diesen neuen Schritt zur Verdrängung altchristlicher Institutionen nicht sogleich mitmachen wollten und sich bereits anschickten, „das Schisma des Novatian zu verstärken“ (Euseb. h. e. VI, 46, 3). Dionysius von Alexandrien ist es, der augenscheinlich diese Gefahr abgewandt, wie denn überhaupt Alexandrien sich allmählich zum fruchtbarsten Boden für die Aufnahme römischer Ideen ausgestaltete. Haben doch späterhin einzig die alexandrinischen Bischöfe es unternommen, den Tendenzen ihrer römischen Kollegen nachzuahmen. Dafür haben dann auch die orientalischen Gedanken von der Kirche im Abendlande eine gewisse teilweise Unterstützung gefunden, und zwar in Karthago und der Kirche von Nordafrika.

Im Gefolge des novatianischen hat sich der Ketzertaufstreit entwickelt. — Die dezianische Verfolgung und das Schisma hatten die Reihen der römischen Gemeinde gewiss stark gelichtet: da musste den römischen Bischöfen nicht wenig daran liegen, denjenigen Sektierern, welche zur katholischen Kirche wieder zurückzutreten begehrten, den Wiedereintritt nicht unnütz

zu erschweren. Nach dem damaligen Stande der katholischen Theorie hätte jedes ausserhalb der katholischen Kirche vollzogene Sakrament für nichtig und unwirksam gelten müssen. Demgemäss musste der innerhalb einer häretischen Gemeinschaft Getaufte sich folgerichtig einer neuen Taufe unterziehen. Diesen für die damalige Zeit konsequent katholischen Standpunkt vertrat Cyprian von Karthago. — Ebenso aber hatte auch noch Kallist von Rom geurteilt, wenn wir seinen Gegner Hippolyt richtig verstehen. Dieser war es, welcher gegen eine zweite Taufe protestierte (Hippol. Philos. IX, 12). — Und nun wurde plötzlich nicht minder entschieden von einem römischen Bischof, Stephan I., einem Manne vom Schlage Victors, die entgegengesetzte Parole ausgegeben. Ohne Zweifel ward eben damit die ursprüngliche römische Sitte (Euseb. VII, 2 und 3; Cypr. ep. 71, 1—3) aufrechterhalten, von welcher nur Kallist sich eine Abweichung erlaubt hatte. Jetzt aber wurde für diese römische Sitte als für eine apostolische Überlieferung allgemeine Anerkennung verlangt. Leider besitzen wir die Briefe Stephans nicht mehr, nur die Äusserungen des Cyprian, Firmilian und Dionysius lassen ihren Inhalt und Charakter erschliessen. Wir hören, dass Stephanus sich seines Bischofsstuhles gerühmt, die Nachfolge Petri, „auf welchem die Grundvesten der Kirche beruhen", in ausschliesslichem Sinn zu besitzen, ja sogar die cathedra Petri einzunehmen, behauptet habe (Cypr. ep. 75, 17 [Firm.]): ja, es heisst, er habe direkt die Autorität der Apostel für sich in Anspruch genommen [1]) und gestützt auf sie verlangt, es solle nichts Neues eingeführt werden, ausser dem, das überliefert, d. h. in Rom überliefert ist (Euseb. VII, 3; vgl. Cypr. ep. 74, 1). Nach zwei Seiten hin stiess er auf Widerstand: in Afrika und in Kleinasien. Ohne nun, wie noch Victor gethan, sich der Zustimmung noch anderer Gemeinden zu versichern, erklärte er sofort, die Gemeinschaft mit den Andersgesinnten nicht mehr aufrecht halten zu wollen. Mit voller Schärfe tritt uns hier das Bewusstsein

[1]) Auch dass sich Stephanus auf Grund dieser Vorzüge den Primat zugesprochen habe, den Petrus unter den Aposteln besessen, kann man aus Cypr. ep. 71, 3 herauslesen.

der römischen Gemeinde entgegen: kraft ihrer einzigartigen Bedeutung die allein massgebende Tradition angeben und durchsetzen zu dürfen. Dabei war diese „Tradition" in diesem Falle nur durch die allerwillkürlichste Exegese apostolischer Stellen als apostolisch erwiesen, wie wir aus den Entgegnungen der Gegner ersehen. Aber dieser thatsächliche Nachweis der Apostolizität war gar nicht die Hauptsache; es scheint, dass Stephanus sich schlankweg auf die Tradition als die römische berufen und in diesem Prädikat schon die Bürgschaft für ihre einzigartige Vorzüglichkeit gefunden habe. Doch es war noch nicht an der Zeit, bei der allgemeinen Christenheit die Überzeugung vorauszusetzen, sie hätte an der römischen Kirche nicht nur die Quelle ihrer „priesterlichen Einheit", sondern auch das Organ ihrer Regierung, Gesetzgebung, Rechtsprechung. Während aber der eine der Hauptgegner Stephans, Cyprian, gerade durch seine Theorien dem späteren Ausbau des römischen Systems vorarbeitete, — wie er denn auch in der novatianischen Frage mit Roms legitimem Bischof Hand in Hand ging, — schimmert bei dem zweiten, Firmilian von Cäsarea Cappadociae, ein anderes Ideal kirchlicher Einheit hindurch, dem urchristlichen näher stehend und doch schon spätere oströmische Ideen leise anklingen lassend. Auch Firmilian, dessen Brief unter den Briefen Cyprians als 75ster erhalten ist, protestiert nicht gegen den Anspruch des römischen Bischofs, der Nachfolger Petri in einzigartigem Sinn zu sein. — Aber er erkennt eine von dieser Konzession aus drohende Gefahr gar nicht und zieht im Gegensatz zu Cyprian auch keinerlei Folgerungen daraus. — Die Einheit der Kirche und des bischöflichen Amtes beruht für ihn nicht auf der cathedra Petri, wenn er auch von der Gründung der Kirche auf den einen Felsen und von der Erteilung der Schlüsselgewalt an Petrus allein zu sagen weiss. Dicht aber neben dieser Aussage findet sich die andere: die Gewalt zu vergeben und zu behalten sei von Christus den Aposteln allein übergeben worden (Cypr. ep. 75, c. 16).[1])

[1]) Dieser Widerspruch stützt allerdings die Annahme von Interpolationen des Briefes aus cyprianischem Gedankenmaterial, die O. Ritschl ausgesprochen und begründet hat („Cyprian von Karthago und die Ver-

Jedenfalls entpricht es den sonst zu Tage tretenden Anschauungen Firmilians mehr, wenn die Kirche auf alle Apostel gegründet erscheint. Von den Aposteln ist die Schlüsselgewalt auf die von ihnen gegründeten Kirchen und die Bischöfe, welche durch Ordination in ihre Stelle einrückten, übergegangen (ebenda). Diese Kirchen bilden das eine geistliche Haus Gottes (c. 1). Der Herr selbst, der den Gläubigen innewohnt, verbindet die Seinen durch den Geist der Einheit (c. 3). Diese Einheit ist aber eine Einheit des Glaubens, sowie der Liebe (c. 3). Nur wer in dieser Einheit besteht, an dem wahren dreieinigen Gott festhaltend,

---

fassung der Kirche" Göttingen 1885, S. 126—34). Die von O. Ritschl inkriminierten Stellen sind im Text nicht zur Darstellung von Firmilians Anschauungen verwendet, bis auf c. 24, wo aber die Worte peccatum vero etc. bis abstinuisti vollkommen firmilianisches Gepräge zu tragen scheinen. (In ep. 74, 8, worauf Ritschl verweist, ist der Gedanke wesentlich verschieden.) Doch auch aus c. 25 leuchten Gedanken hervor, die keineswegs dem Cyprian, wohl aber dem Firmilian eigentümlich sind. — An und für sich besteht zwischen den Gedanken beider über die Einheit der Kirche eine nahe Verwandtschaft, wie überhaupt die afrikanische Kirche ihrer kirchlichen Haltung nach in mancher Hinsicht Züge des orientalischen Typus aufweist (siehe im Text S. 18). Dahin gehört z. B. die auch in Afrika bemerkbare Vorliebe für lokales Herkommen, das aber für andere Kirchen nicht verbindlich zu sein braucht. — Dennoch lässt sich auch hinsichtlich der Vorstellung von der Einheit der Kirche eine Verschiedenheit konstatieren. Bei Cyprian beruht die Einheit der Kirche auf der Einheit des Amtes (unum sacerdotium, ep. 43, 5) und das Festhalten an dieser Einheit soll nur ihr Vorhandensein bewähren (de unitate ecclesiae c. 5 init.); das Mittel zu solcher Bewährung ist die Liebe (de bono patientiae c. 15). — Bei Firmilian ist aber die Einheit allein und ganz und gar in der Einheit des Geistes begründet, oder in der Einheit der Liebe (ep. 75, 1; 3; 7); und gerade dieser Gedanke klingt auch in c. 25 deutlich hindurch. (Es wird gezeigt, wie unvereinbar des Stephanus Verhalten ist mit der Einheit des Geistes und der Liebe, wie es beweist, dass er dieser Einheit gar nicht teilhaft ist; von der Einheit des Amtes ist nicht die Rede.) Leider ist mir die Abhandlung von J. Ernst in der Zeitschrift für katholische Theologie 1894, S. 209—259: „Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung" nicht zugänglich gewesen. Ernst verteidigt die Integrität des ganzen Briefes. Übrigens hat W. Hartel: Cypriani Opera III, Praefatio, pag. XL seq. not. für verschiedene, Ritschl zufolge, interpolierte Stellen nachgewiesen, dass sie sich nur durch Übersetzung aus dem Griechischen erklären lassen (auch aus c. 25, vol. II, pag. 826, l. 28).

und sich nicht von der einheitlichen Kirche scheidet, von der geistlichen und gottgewirkten Heiligkeit, vermag an der Vollmacht und Gnade, die in der Kirche niedergelegt ist, einen Anteil zu haben (c. 7). Von hier aus ergibt sich die Forderung der Ketzertaufe, wie von selbst. An der Einheit aber nehmen auch die Engel teil, so dass jede Spaltung der Kirche sie betrübt (c. 2). Dieser Gedanke ist ja später von dem Areopagiten aufgenommen und in sein System verarbeitet worden. Ebenso spielt auch schon der Gedanke einer Einigung der zeitlich getrennten Gläubigen durch göttliche Kraft, wenn auch nur beiläufig, herein (c. 3). Die Einheitlichkeit der göttlichen Inspiration in allen zeitlich soweit voneinander getrennten Heiligen des Alten Testamentes, diese ist es, welche dem Firmilian als Beispiel für die einigende Wirkung der Gnade Gottes dient. Eine bedeutsame Folgerung zieht nun Firmilian aus seiner Auffassung von der Einheit der Kirche. — Weil Gottes Vernunft die Schranken der menschlichen Natur überschreitet und von der Seele nicht ganz und vollkommen erfasst werden kann, darum war schon seiner Zeit eine so grosse Anzahl von Propheten notwendig, „damit die vielfältige und göttliche Weisheit unter viele verteilt zur Mitteilung gelange“ (c. 4). Daher sei auch in der Kirche die jährliche Zusammenkunft der Ältesten und Vorsteher notwendig, zur Erledigung der schwierigeren Fragen „durch gemeinsame Beratung“ (ebenda). — So bringt denn die Einheit der Kirche die Forderung mit sich, dass keines ihrer Glieder sich die selbständige Lösung einer wichtigen Frage anmasse, dass also die Erkenntnis desjenigen, was in der Kirche Geltung haben soll, nur dem gemeinsamen Urteil der einträchtig versammelten Kirchenhäupter gegeben sei. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass in den einzelnen Provinzen „je nach der Verschiedenheit der Menschen und Orte“ vieles verschieden ist (c. 6). Einheit und Frieden können trotzdem bestehen. — Wer seine eigenmächtige Entscheidung gegen das Urteil der anderen setzt und sich von ihnen trennt, der hat eben sich selbst von der Gemeinschaft der kirchlichen Einheit abgeschnitten und ist zum Schismatiker geworden (c. 24). — Es ist unmöglich in diesen Sätzen dieselben Gedanken zu verkennen, welche bis in die jüngste Zeit hinein den römischen Bestrebungen vom

Orient her entgegentönten. Sie zeigen uns den Gegensatz zwischen Rom und dem Orient in fest ausgeprägter Form. In Rom vermag man die Einheit der Kirche nur im rechtlichen Sinne mit monarchischer Spitze zu denken: im Orient will man sie allein durch den Geist der Liebe und Eintracht gebildet sehen. (Auch hier freilich sind es nur die seniores et praepositi (c. 4), auf deren Einigkeit es ankommt: aber es waltet doch der Gedanke vor: es liege ihre Bedeutung nicht darin, dass sie die einzig rechtmässigen Vertreter der ganzen Gemeinschaft, sondern darin, dass sie die einzige Quelle aller Vollmacht und Gnade sind (c. 7).) Wenn die Erinnerung an diesen Kircheneinheitsbegriff gerade in der folgenden Zeit im Orient nicht lebendig geblieben ist, so tragen die mannigfaltigsten Momente daran die Schuld, deren Darstellung aber ausserhalb des Rahmens dieses Vortrages fällt. Eines dieser Momente trat aber sofort in Wirksamkeit: es war die unter Vermittelung des alexandrinischen Bischofs zu stande gekommene Versöhnung der Gegner, freilich erst nach Stephans Tode, unter dessen milderem Nachfolger Xystus II. Dass diese Aussöhnung schliesslich doch auf Kosten des von Firmilian vertretenen Geistes geschehen musste, zeigt sich schon an der Sinnesart des Vermittlers — Dionysius von Alexandrien. Es ist derselbe, welcher seine christologischen Spekulationen willig dem Machtspruche des gleichnamigen römischen Kollegen (Dionysius von Rom) unterwarf. Erklärt er doch selbst: Schisma sei schlimmer denn Götzendienst. schade doch dieser nur einer Seele, jenes aber der ganzen Kirche (Euseb. VI, 45). An solcher Anschauung musste sich aber die Wertschätzung auch der künstlich aufrecht erhaltenen Einheit entwickeln. Im Gefolge dieser Versöhnung konnten die römischen monarchisch-kirchenrechtlichen Ideen ungehindert die ganze Kirche durchdringen und sie fanden ihren Stützpunkt an dem auch im Osten lebendigen Grundsatz, der sich schon in der ersten Grundschrift der sog. „Apostolischen Kirchenordnung" angedeutet findet: die „gefestigte" Gemeinde dürfe und müsse der schwächeren in ihren Angelegenheiten zu Hilfe kommen.[1]) Als solche besonders

---

[1]) Kap. 1 der Grundschrift nach A. Harnack (Texte und Unter-

„gefestigte Gemeinden“ traten allmählich im Osten: Antiochien, Alexandrien und schliesslich Konstantinopel hervor und gestalteten sich unter staatlichen oder römischen Einflüssen zu rechtlich ausgestatteten Zentren kirchlichen Lebens. Aber ihr Rivalisieren untereinander und mit Rom liess doch nicht zu, dass sich hier dieselbe monarchische Zuspitzung der Kirche ausbildete wie im Westen des römischen Reiches.

Dass die kirchenrechtliche Anschauung nur in Rom zu Hause ist und das charakteristische Merkmal der römischen Kirche bildet, dass sie aber, soweit sie auch in Kleinasien und den anderen Teilen des Orients eindrang, dort ursprünglich nicht in demselben Sinne angenommen wurde, — das soll uns nur noch ein kurzer Blick auf die an der Pforte des altkatholischen Zeitalters stehenden Schriften: den 1. Clemensbrief und die Ignatiusbriefe erhärten.

Der Ansicht von Sohm gemäss kündigt sich in dem 1. Clemensbrief die Entstehung des Kirchenrechtes an. [1]) Dem kann man wohl insoweit unbedingt zustimmen, als hier zum erstenmale das Kirchenrecht klar und unzweideutig an die Oberfläche tritt. Gegeben und vorhanden aber war es schon überall da, wo auch die Rechtsordnung des Alten Testamentes als unmittelbar auf die Christenheit bezüglich aufgefasst wurde. Im 1. Clemensbrief wird nun zum erstenmale gerade die Ordnung der christlichen Gemeinde unter den Schutz alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen gestellt und der korinthischen Gemeinde auferlegt, alles, was dieser Ordnung widerstrebt, als der göttlichen Ordnung zuwider anzusehen und abzuthun. Was aber die römische Gemeinde hier geltend macht und wofür sie hier einer hochbedeutenden, apostolischen Gemeinde, wie Korinth es war, gegenüber eintritt, das wird ihr selbst schon sicher längere Zeit festgestanden haben. Sie hat die naheliegende Anwendung des alttestamentlichen Gesetzes auf die Gemeindeordnung vielleicht schon in der Zeit ihrer Anfänge vollzogen: vor der Autorität der Apostel Paulus und Petrus mag diese

---

suchungen, Band II, Heft 5 „Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung“, 1886, Seite 7); vgl. R. Sohm „Kirchenrecht“, Band I „Die geschichtlichen Grundlagen“, Leipzig 1892, S. 282 u. Anm. 4.

[1]) Sohm, a. a. O. S. 157—164.

ihre Anschauung zeitweilig zurückgetreten sein, um nach ihrem Tode um so stärker wirksam zu werden. Die Geltung eines Kirchenrechts in der christlichen Kirche ist wohl mit Recht auf die römische Gemeinde zurückzuführen.

Nur in sehr bedingtem Mass aber ist Sohm zuzustimmen, wenn er in den Ignatiusbriefen das erste Zeugnis für die Verbreitung dieses Kirchenrechtes im Orient sehen will. [1]) Ignatius kämpft in der That für die römischen Einrichtungen des monarchischen Episkopates, der geschlossenen Einzelgemeinde. Aber es ist doch charakteristisch, dass ihn dabei nicht das Einhalten einer gottgewollten legitimen Rechtsordnung als Motiv bestimmt. Der Begriff der Einheit steht ihm allerdings im Vordergrunde: diese erscheint nur gewährleistet, wenn die einzelnen Gemeindeglieder sich an den Bischof, das Presbyterium, die Diakonen halten. Aber die Bedeutung der Einheit liegt darin, dass in ihr die Heilswirkung und Gottwohlgefälligkeit des ganzen kirchlichen Thuns, besonders der Eucharistie, des *„φάρμακον ἀθανασίας“*, verbürgt und sicher erscheint. [2]) Daher kann nur der an dieser Einheit Teilnehmende sich eines reinen Gewissens erfreuen (ad Trall. VII, 2). Die Bischöfe und die anderen Amtsträger sind ihm nicht so sehr mit Autorität ausgestattete Leiter und Führer der Gemeinde, sie sind die Repräsentanten Christi, ja Gottes des Vaters, und der Apostel; und insofern gehört die Einheit mit ihnen mit Notwendigkeit dazu, damit jede Gemeinde sich als Leib Christi fühlen und somit ihres Heiles, besonders im Gottesdienst, sich getrösten könne. Die Einheit der Gemeinde mit ihren Amtsträgern ist ein Abbild ihrer Einheit mit Christo und durch ihn mit Gott, also auch die Vorbedingung für diese Ein-

[1]) Sohm, a. a. O. besonders S. 200. Mit vollem Recht hat sich R. Seeberg gegen diese Deutung der ignatianischen Anschauung von der bischöflichen Gewalt gewandt: im Theologischen Litteraturblatt 1893. S. 25 bis 27 und im „Lehrbuch der Dogmengeschichte“. Erlangen und Leipzig 1895. S. 31 und Anm. 1. Doch finde ich die Eigentümlichkeit der ignatianischen Anschauung hier nicht deutlich ausgesprochen.

[2]) Die Anwendung des Prädikates *βέβαιος* auf Eucharistie und kirchliches Thun (Taufe, Feier der Agape) ist dem Ignatius eigentümlich; ad Smyrn. VIII, 1: *βεβαία εὐχαριστία*; VIII, 2: *ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται.*

heit.[1]) Wie weit sind diese Gedanken von denen des 1. Clemensbriefes entfernt! Dort sollen die Gemeindebeamten die legitime apostolische Ordnung sichern: hier ist das Interesse besonders dem Gottesdienste und seiner heiligenden Wirkung zugewandt. Hier, bei Ignatius, sind die Gedanken ausgesprochen, welche in der orientalischen Kirche wertvolle Ausbildung gefunden haben und noch jetzt deren innerste Eigentümlichkeit ausmachen.

Zur Zeit des Clemens und Ignatius stehen diese Gedankenreihen noch nicht im Gegensatz zu einander: aber dennoch sieht man, dass das Interesse des Clemensbriefes eine weitere Entwickelung zulässt, als dasjenige des Ignatius. Die Sicherung einer legitimen gottgewollten Ordnung der Gemeinde musste von selbst dazu führen, dass alles Leben der Christenheit unter den Gesichtspunkt der Legalität gestellt wurde; sie enthielt das Postulat einer über alle menschliche Beurteilung erhobenen kirchlichen Gewalt in Keimform bereits in sich. Das Korrektiv für diese zur kirchlichen Alleinherrschaft führenden Ideen ist aber nicht in den Gedanken des Ignatius, sondern in dem paulinischen Wort von der Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens enthalten. Dass aber diese Einigkeit wirklich ins Leben treten könne, dazu bedarf es der innern Freiheit von jenen römischen Ideen. Diese innere Freiheit ist in der Kirche nicht mehr vorhanden gewesen, als Rom anfing, seine Ansprüche geltend zu machen. Darum hat kein Teil der Kirche seinem Einfluss sich ganz zu entziehen vermocht. Einer solchen innern Freiheit aber kann sich nur der evangelische Christ in seiner Kirche bewusst werden, wenn er daran festhält, dass er ohne des Gesetzes Werke und Ordnungen allein durch das gläubige Vertrauen auf seinen Herrn und Heiland Gott wohlgefällig und damit seines Heiles gewiss sei. — Nur die Gewissheit des Heiles macht die Sorge um seine Sicherheit unnötig!

---

[1]) Vgl. E. v. d. Goltz: „Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe“ (Texte und Untersuchungen, Band XII, Heft 3; Leipzig 1894), S. 69 ff.; 74—78.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Erlangen.

Erster Band. Heft 4.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

Studien

zu einer

kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur

des

fünften und sechsten Jahrhunderts.

Von

Mag. theol. Wilh. Bergmann,
Oberlehrer an der Realschule zu Dorpat.

Teil I:

Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1898.

Vorwort.

Über Plan und Umfang der Studien, die ich für eine Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts in Angriff genommen habe und deren 1. Teil ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, habe ich mich in der Einleitung des Näheren ausgesprochen. Auf sie sei hiermit verwiesen. Bei der Wiedergabe der lateinischen Citate habe ich mich an die Orthographie meiner Vorlagen gehalten. Dadurch ist eine missliche Buntscheckigkeit entstanden, doch hätte eine konsequente Durchführung der gegenwärtig üblichen lateinischen Orthographie gerade für die jüngsten Väterausgaben, die für mich in Betracht kamen, die weitgehendsten Korrekturen nach sich gezogen. Die Nachträge und Verbesserungen seien einer geneigten Beachtung empfohlen. Wer Untersuchungen wie die vorliegenden angestellt hat, weiss, wie schwer, trotz redlichen Bemühens, Versehen und Irrtümer in der Angabe von Belegstellen u. ä. zu vermeiden sind. Was rechtzeitig von mir bemerkt wurde, habe ich nachgetragen. Hinsichtlich dessen, was mir noch entgangen sein sollte, muss ich auf die Nachsicht des Lesers rechnen.

Dorpat, im Mai 1898.

Wilh. Bergmann.

Abkürzungen.

P.L. = Patrologiae cursus completus etc. accurante J.-P. Migne; series latina.
P.G. = Patrologiae cursus completus etc. accurante J.-P. Migne; series graeca.
M.B.P. Lugd. = Maxima Bibliotheca veterum Patrum, Lugduni 1677.
AA.SS. = Acta Sanctorum, Antwerpiae 1643 ss. (Die sog. Bollandisten.)
Aug. App. = Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).

Faustus ist, wo nicht anders angegeben, nach Seiten- und Zeilenzahl der Engelbrecht'schen Ausgabe (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XXI, Vindobonae 1891) citiert.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Die dogmatischen Schriften und die Briefe des Faustus von Reji.

Zweiter Teil.

Die handschriftlich bezeugten Predigten des Faustus von Reji.

I.

Die dogmatischen Schriften und Briefe des Faustus von Reji.

Einleitung.

Unter den verschiedenen Literaturzweigen des kirchlichen Altertums gibt es kaum einen zweiten, welcher der höheren und niederen Kritik solche Schwierigkeiten in den Weg stellt, als die Predigtliteratur. „Nirgendwo sind, wie treffend bemerkt worden ist,[1]) die Überschriften trügerischer, nirgendwo ist spätere Willkür gewaltsamer mit dem Texte verfahren als bei den Homilien und Sermonen, die dem täglichen Gebrauch dienend nach den wechselnden Zwecken und dem verschiedenen Geschmacke der Zeiten durch mannigfache Umarbeitungen hindurchgingen.“

Die Verkennung dieses doppelten Thatbestandes hat es mit sich gebracht, dass fast alle bisherigen Predigteditionen — es sind eben nur solche älteren Datums — nach der einen oder der anderen Seite den Anforderungen unserer Zeit nicht mehr zu genügen im stande sind. Um so dankbarer ist es zu begrüssen, dass die Wiener Akademie der Wissenschaften in der von ihr im Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum unternommenen Neuherausgabe der Kirchenväter des Abendlandes auch der Predigtliteratur ihr Interesse zugewandt hat.

Der erste und bisher einzige der Kirchenmänner des Abendlandes, dessen homiletischer Nachlass — wenn auch zunächst

[1]) August Reifferscheid, Bibliotheca Patrum Lat. Ital. I 243.

nur zum Teil — im Wiener Corpus veröffentlicht worden ist, ist Faustus von Reji, der bekannte Vertreter der südgallischen Vermittelungstheologie des 5. Jahrhunderts. Der Band XXI der Sammlung — Fausti Reiensis praeter sermones Pseudo-Eusebianos opera accedunt Ruricii epistulae recens. etc. Augustus Engelbrecht — enthält nämlich ausser Faustus' beiden Hauptschriften De gratia und De spiritu sancto, sowie den Briefen noch 31 Predigten, darunter eine nicht geringe Anzahl solcher, die bereits bekannt, jedoch unter den verschiedensten Namen. die einen hier, die anderen dort veröffentlicht waren.

Mit der Herausgabe dieser Predigten ist ein bedeutsamer Schritt gethan. Handelt es sich doch hier nicht bloss um eine Fixierung bezw. Sichtung des homiletischen Nachlasses allein nur des Rejensers und um eine den Forderungen moderner Wissenschaft entsprechende Edition desselben, — sondern auch zugleich um einen ersten Versuch einer rationellen Behandlung der Predigtliteratur überhaupt, — einen Versuch, der, falls er sich als glücklicher Wurf erweist, die weiteren Publikationen der Wiener Akademie auf dem Gebiete der abendländischen Predigtliteratur nicht nur zu beeinflussen, sondern auch in grundlegender Weise zu bestimmen berufen sein dürfte.

Bei dieser Sachlage gewinnt die Frage nach den methodischen Grundsätzen des Herausgebers ein allgemeineres Interesse. Welches sind sie?

In seinen als eine Art selbständiger Prolegomena zu seiner damals noch ausstehenden Faustusausgabe veröffentlichten „Studien über die Schriften desBischofs von Reji Faustus (Wien 1889)“ meint Engelbrecht (S. 79) im Anschluss an die auch von uns reproduzierten Sätze Reifferscheid's (s. o.), dass es erste Aufgabe einer rationellen Predigtkritik sein müsse, nach Handschriften Umschau zu halten, die eine ganze Reihe von Predigten desselben Autors enthielten, um aus ihnen durch gegenseitige Vergleichung, wenn möglich, ein Corpus der Predigten des betreffenden Autors zu erlangen. Sei es doch mehr als unsicher, auf jene Handschriften besonderes Gewicht zu legen, in denen nur der eine oder andere Sermo eines Autors überliefert werde. Wie leicht habe es da geschehen können, dass der Autorname der vorhergehenden Predigt oder das Gros der in der Hand-

schrift enthaltenen Predigten infolge eines leicht erklärlichen Irrtums Veranlassung bot, auch die folgende oder andere in demselben Manuskripte enthaltene Predigten demselben Autor zuzuschreiben. Und wenn auch dieser Fall nicht eintrat, was bürge dafür, dass wir in einem solchen Collectaneum von Homilien der verschiedensten Autoren nicht eine Arbeit vor uns haben, bei der es weniger darauf ankam, einen möglichst unverfälschten, ursprünglichen und reinen Text zu liefern, als vielmehr eine für den momentanen Gebrauch geeignete Predigtsammlung zu schaffen, bei der bewusste Textveränderungen, Erweiterungen und Verkürzungen des Originals leicht vorkommen konnten.

So Engelbrecht. Man wird diesen Ausführungen, wenn sie nichts weiter sein wollen als ein Hinweis darauf, dass es, bei der oben charakterisierten Beschaffenheit des handschriftlichen Materials, methodisch richtiger ist, mit einer Prüfung derjenigen Handschriften zu beginnen, die nicht bloss den einen oder anderen Sermo, sondern eine ganze Reihe von Predigten desselben Autors enthalten, — nur beistimmen können. Doch ist damit noch wenig gewonnen bezw. noch nichts darüber gesagt, auf welchem Wege ein Corpus von Predigten des betreffenden Autors zu erlangen ist. Dass letzteres „durch gegenseitige Vergleichung“ geschehen solle, wie Engelbrecht meint, — damit ist zwar die einzuschlagende Methode angedeutet, aber in einer so allgemeinen Form, dass hieraus für die Art ihrer Durchführung im Grunde genommen noch nichts resultiert. Und doch kommt auf letztere, wenn anders sichere Resultate erzielt werden sollen, m. E. alles an. Hierbei ist es natürlich selbstverständlich, dass der Weg der Untersuchung sich einzig und allein durch solche Grundsätze bestimmen zu lassen hat, welche aus der in ihrer Eigenart erkannten und gewürdigten Beschaffenheit des Untersuchungsmaterials gewonnen sind.

So selbstverständlich diese Forderung auch erscheinen mag, so ist doch Engelbrecht ihrer Notwendigkeit, wie es scheint, sich nicht bewusst geworden. Das hat sich in bitterster Weise gerächt. Seine Studien über den homiletischen Nachlass des Faustus von Reji bedeuten keinen Fortschritt in der Durchforschung dieses bisher noch so dunklen Gebietes, sondern einen Rückschritt bedenklichster Art. Sie haben nicht geklärt,

sondern verwirrt. Es ist dies ein harter Vorwurf. Leider muss er erhoben werden. Denn wie ist Engelbrecht verfahren?

Umschau haltend nach Handschriften, die ihm nicht bloss die eine oder andere, sondern eine ganze Reihe von faustinischen Predigten zu enthalten schienen, hat E. bei folgenden Homiliensammlungen stehen bleiben zu können geglaubt. Es ist dies

1) die von ihm in seiner Faustusausgabe aus dem Durlacher Cod. 36 (jetzt Karlsruher Cod. 340) saec. VIII[1]) veröffentlichte Sammlung von 22 Predigten. Die weitaus grösste Zahl dieser 22 Predigten ist bereits früher bekannt gewesen, nur dass sie bisher unter verschiedenen Namen in den Ausgaben verstreut waren. Ein Generaltitel fehlt der Sammlung. Doch findet sich zu Anfang, Mitte und Ende derselben, im ganzen bei 9 Predigten, als Autorname Faustinus genannt. Engelbrecht dentifiziert diesen Faustinus unter Berufung auf desbezügliche Ausführungen Caspari's [2]) mit Faustus von Reji, — mit welchem Rechte, lasse ich hier dahingestellt. Ich komme auf diese Frage noch ausführlich zurück. Wichtiger erscheint mir die Konstatierung der Thatsache, dass die Durlacher Sammlung, so, wie sie sich gibt, — kein Generaltitel, 13 Predigten ohne Autornamen, letzterer nicht Faustus, sondern Faustinus — jedenfalls nicht in unzweideutiger Weise den Anspruch erheben will, eine Sammlung von Predigten des F a u s t u s v o n R e j i zu sein. Denn unerklärlich bleibt 1. weshalb der Veranstalter der Sammlung, wenn er ein Corpus von Predigten des Rejensers bieten wollte, den zum mindesten irreführenden Namen Faustinus wählte; 2. warum er sich nicht mit einem Generaltitel begnügte; 3. warum in 9 Fällen den Predigten ein „Faustini" vorgesetzt ist, in den übrigen 13 Fällen aber ein Autorname fehlt.[3]) — Engelbrecht glaubt

[1]) Näheres über diesen Kodex s. bei Engelbrecht, Studien etc. S. 96 ff.

[2]) Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879) S. 258.

[3]) Ganz anderer Meinung ist Engelbrecht. Er glaubt (Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1892 S. 971), auf Grund der auch von uns im Texte gegebenen Darlegung des Sachverhaltes, sich nicht nur allein berechtigt, sondern auch „bemüssigt", sämtliche 22 Stücke wenigstens durch die Karls-

2) ein Corpus faustinischer Predigten entdeckt zu haben in der in der Max. Bibl. Patrum Lugdunensis VI p. 618 seqq. unter dem Titel: Eusebii Gallicani episcopi homiliae ad populum et monachos eloquentissimae et religiosissimae — abgedruckten Sammlung von 74 Predigten.[1]) Diese Sammlung — ich gebe aus Gründen, die später deutlich werden sollen, nur eine summarische Übersicht — hat eine mannigfache Auffassung und Beurteilung im Laufe der Zeiten erfahren.[2]) Nachdem schon frühzeitig erkannt war, dass sie mit dem griechischen Kirchenvater Eusebius von Emesa — unter diesem Namen ist die Sammlung im Cod. Parisinus lat. 2169 s. XII, aus welchem der erste Herausgeber, Gaigny, sie veröffentlichte, überliefert [3]) — nichts zu thun hat, sondern in Gallien entstanden und ebenso für Gallien bestimmt gewesen ist, hat man sie teils für das Werk eines Verfassers[4]) gehalten, teils für ein Collectaneum von Predigten der verschiedensten Autoren.[5])

Unter den Gelehrten, welche die erste Meinung vertreten, steht in erster Reihe Casimir Oudin, der in seinem Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis (I p. 392 seqq.) nach einer ausführlichen Begründung seiner Meinung, warum weder Euse-

---

ruher Handschrift als dem Faustus angehörig bezeugt zu halten. Jeder vorurteilsfreie Sachverständige würde ihm hierin beistimmen. Ich muss gestehen, dass mir das Zwingende dieser Argumentation bisher verschlossen geblieben ist.

[1]) 56 von diesen Predigten waren erstmalig vom Pariser Theologen und Universitätskanzler Joannes Gaigneius unter dem Titel Eusebii Emiseni episcopi homiliae zu Paris 1547 herausgegeben worden. Die 18 weiteren Predigten oder Predigtfragmente sind von Andr. Schott in der zum Texte genannten Vätersammlung hinzugefügt worden. Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 48 f.

[2]) Vgl. Näheres bei Engelbrecht, Studien etc. S. 59 ff.

[3]) Der Zusatz Gallicanus, der sich in der Max. Bibl. Patrum Lugd. findet, stammt von Andr. Schott und beruht auf einer Vermutung des Baronius im Schluss des 12. Bandes seiner Annales ecclesiastici. Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 62, Anm.

[4]) So des Eucherius von Lyon, des Hilarius von Arles, des Caesarius von Arles, des massiliensischen Presbyters Salvian, des Faustus von Reji, wie schliesslich eines sonst nicht näher bekannten gallischen Schriftstellers Namens Eusebius.

[5]) So des Eucherius, Faustus, Maximus, Caesarius, Hilarius u. a.

bius von Emesa, noch Eucherius, Hilarius, Caesarius oder der gallische Eusebius die Sammlung verfasst haben könnten, den Nachweis zu führen sucht, dass Faustus von Reji der alleinige Verfasser derselben sei.

Als Repräsentant der zweiten Meinung kann in gewissem Sinne, weil den Gegenstand am ausführlichsten behandelnd, Johann Stilting gelten, der in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 708 seqq.) die Argumentationsweise Oudin's nicht nur als nicht stichhaltig beanstandet, sondern zugleich auch seine Meinung über die einzelnen Stücke des Corpus Eusebianum verlautbart hat — leider an keiner Stelle in den Gegenstand tiefer eindringend, sondern sich mit allgemein gehaltenen Bemerkungen über den Stil u. ä. begnügend.

Diese von Stilting beanstandete und seitdem von keinem Gelehrten wieder vertretene Ansicht Oudin's hat Engelbrecht wieder zu Ehren zu bringen versucht. Zwar gesteht Engelbrecht selbst zu, dass die Beweisführung Oudin's nicht stichhaltig sei, — ein nur zu begründetes Urteil, — doch glaubt er, seine bezw. Oudin's Meinung besser begründen zu können. Sehen wir zu, wie E. dies thut.

Zunächst konstatiert Engelbrecht, dass das unter anderem gegen Faustus vorgebrachte Argument, die Nr. 15 der Sammlung trage den Namen des Maximus von Reji, jetzt in Fortfall komme, da diese Predigt, wie er gezeigt habe, ursprünglich gar nicht zur Sammlung gehört habe.[1] Allerdings trügen die NNr. 51 u. 61 im Index die Bezeichnung s. Faustini, da aber nichts häufiger vorkomme als die Verwechselung von Faustus und Faustinus,[2] so dürfe man sich mit der Konstatierung der Thatsache begnügen, dass zwei Predigten in der Eusebianischen Sammlung als Autornamen den des Faustus (Faustinus) trügen,

---

[1]) Wie weit und ob überhaupt den ausführlichen dieser Frage gewidmeten Ausführungen Engelbrecht's (Studien S. 52 ff.) beizustimmen ist, lasse ich dahingestellt. Wir haben keine Veranlassung, auf diese Frage hier an diesem Orte näher einzugehen.

[2]) E. beruft sich hierbei auf die schon citierten Ausführungen Caspari's Dass diese Berufung auf Caspari keine glückliche ist, hoffe ich an seinem Orte (in den Vorbemerkungen zum 2. Teile dieser Untersuchungen) darthun zu können.

wogegen ein anderer Name nicht vorkomme, somit in der Überlieferung der ganzen Sammlung als solcher nichts läge, was gegen die Autorschaft des Faustus spräche.

Man sollte nun erwarten, dass Engelbrecht, entsprechend dem von ihm selbst ausgesprochenen Grundsatze, durch eine gegenseitige Vergleichung ein Corpus faustinischer Predigten zu erzielen sucht; statt dessen erfolgen die nun sich anschliessenden Besprechungen der einzelnen Stücke der Sammlung — es sind dies zunächst die von Stilting als faustinisch beanstandeten Predigten — unter der stillschweigenden, durch nichts und von keinem bisher erwiesenen Voraussetzung, dass nicht nur das Corpus Eusebianum, sondern auch das Corpus Durlacense, sowie schliesslich auch die einzelnen unter Faustus' Namen überlieferten Predigten faustinischen Ursprungs sind. Im einzelnen sind diese Bemerkungen durch Argumentationen wie die folgenden charakterisiert:

Wo konstatiert werden kann, dass eine eusebianische Predigt eine oder auch mehrere Parallelen zu einem anderen Stück der Sammlung oder zu Faustus' sonstigen Schriften oder zu einer Predigt der Durlacher Sammlung oder schliesslich zu einer der einzeln unter Faustus' Namen überlieferten Predigten hat, da steht es Engelbrecht ohne weiteres fest, dass Faustus — wie er dies „wie vielleicht kein Zweiter liebte" — sich selbst ausgeschrieben hat.[1]) Dass aber ebenso gut, wie ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus, so auch das andere stattgefunden haben könnte, dass Faustus für seine eben genannten Schriften eine fremde Predigt exzerpierte — und das hat er, wie ich dies noch darthun zu können hoffe, thatsächlich gethan —, oder ein anderer bei ihm eine Anleihe machte; — das sind Möglichkeiten, die E. nirgends berührt, geschweige denn ernstlich erwogen hat.

Wo von Stilting oder andern historische oder sonstige Gründe sachlicher Art gegen den faustinischen Ursprung einer

[1]) Engelbrecht spricht, nach dem Vorgange anderer, von dem Sich-selbst-ausschreiben des Faustus als von einer „längst erkannten Eigentümlichkeit" desselben, (vgl. Studien S. 35). Dass diese „Erkenntnis" eine irrige ist, hoffe ich weiter unten nachweisen zu können.

eusebianischen Predigt geltend gemacht werden, da resultiert für Engelbrecht aus dem Abweis derselben — welchen Wert sie im einzelnen haben, lasse ich unerörtert — nicht die Möglichkeit, sondern die Thatsächlichkeit dessen, dass Faustus der Verfasser ist. Bringt E. noch ein positives Argument bei, so besteht es fast ausnahmslos in dem eben gekennzeichneten Statuieren eines Sich-selbst-ausschreibens des Faustus.

Wo Stilting den Stil einer Predigt als faustinisch bezeichnet, da ist mit diesem in allgemeinster Form gehaltenen Urteil desselben für E. der faustinische Ursprung der Predigt bewiesen. Wo dagegen Stilting den Stil einer Predigt der eusebianischen Sammlung als nicht faustinisch bezeichnet, da findet sein Urteil bei Engelbrecht keine Gnade. Da ist der Stil nach Engelbrecht entweder faustinisch oder er bietet keinen Anlass am faustinischen Ursprung der Predigt zu zweifeln.

Wo Stilting weder ein Urteil für noch gegen Faustus abzugeben wagt, da löst E. allen Zweifel entweder mit der blossen Behauptung, dass Faustus der Verfasser ist, oder er operiert mit dem schon charakterisierten Nachweis von Selbstausschreibungen.

Wo Stilting in einer Predigt Faustus nicht zu erkennen vermag, da hält sich Engelbrecht, da keine positiven Gründe vorlägen, die gegen Faustus sprächen, für berechtigt mit anderen (d. h. ebenso wie die anderen ohne Beweisführung) die Predigt für echt zu halten, oder er „erweist“ das Recht seiner Annahme durch sein schon mehrfach genanntes Hauptargument.

Wo bisher der faustinische Ursprung einer Predigt von Stilting oder anderen Forschern entweder ohne jegliche Angabe von Gründen oder unter allgemeiner Berufung auf Stil und Sprache oder auch vereinzelt mit einem Hinweis auf Parallelen zu „anderen“ Schriften des Faustus bloss behauptet, ein ernstlicher Beweis aber nicht versucht, geschweige denn erbracht worden war, da verfährt E. so, als ob alles schon bewiesen wäre.

Wo Engelbrecht für den faustinischen Ursprung einer Predigt das Beweismaterial — es ist dies fast ausnahmslos das angebliche Sich-selbst-ausschreiben des Faustus — einer anderen Predigt entnehmen zu können glaubt, sei es einer solchen, die entweder Bestandteil der eusebianischen oder der Durlacher

Sammlung ist, sei es einer solchen, die einzeln unter Faustus' Namen überliefert ist, — da wird diese Predigt so verwendet, als ob sie als faustinisch schon erwiesen wäre. Kommt dann später die Rede auf eben diese schon als echt vorausgesetzte Predigt, dann wird ihre Authentie aus den Predigten erwiesen, für welche sie selbst anfangs das Beweismaterial hergeben musste.

Wo die handschriftliche Überlieferung für irgend eine Predigt zugleich einen anderen Autornamen bietet, da wird fast ausnahmslos, ohne dass eine Prüfung der entgegengesetzten Möglichkeit erfolgt, die zu Faustus' gunsten sprechende als die authentische bezw. als die glaubwürdigere behandelt.

Wo eine Predigt des Corpus Eusebianum sich andernorts einzeln unter Faustus' Namen überliefert findet, da ist sie für E. durch die Überlieferung in ausreichender Weise für Faustus gesichert bezw. als direktes Eigentum des Faustus bestätigt.

Dies im wesentlichen die Argumentationsweise Engelbrecht's betreffs des Corpus Eusebianum, wie als eines Ganzen, so auch betreffs der einzelnen Stücke desselben. Ganz analog verfährt E. bei der Durlacher Sammlung und bei denjenigen Predigten, die einzeln unter dem Namen Faustus (Faustinus) überliefert sind, nur dass bei letzteren sich in besonders deutlicher Weise kundthut, wie sich für Engelbrecht der Umstand, dass eine Predigt unter Faustus' Namen überliefert ist, mit einem Erweis ihrer Authentie identifiziert.

Trotz der Oberflächlichkeit, ja Leichtfertigkeit dieser Beweisführungen, und trotzdem, dass die ganze Kritik der einzelnen Stücke so eingerichtet war, als ob das, was erst erwiesen werden sollte, schon erwiesen wäre, hat es nicht an Stimmen gefehlt, die den „Resultaten“ Engelbrecht's betreffs der beiden Sammlungen nicht nur beigestimmt, sondern seine „Studien“ auch für einen „schätzbaren Beitrag zur methodischen Behandlung der lateinischen Predigtlitteratur“ überhaupt erklärt haben. [1])

Es hat aber auch nicht an energischem Protest gegen das von Engelbrecht eingeschlagene Verfahren gefehlt. [2]) Speziell seine

[1]) So Edmund Hauler in seiner Anzeige der Engelbrecht'schen „Studien“ in der Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 721 f.

[2]) So von seiten A. Koch's in seiner dogmengeschichtlichen Mono-

Ausführungen über die Durlacher Sammlung als einem Corpus faustinischer Predigten, haben lebhaften Widerspruch erfahren. In seiner in der Revue Bénédictine (1892, S. 49 ff.) erschienenen Abhandlung „Critique des sermons attribués à Fauste de Riez dans la récente édition de l'Academie de Vienne" hat Dom Germain Morin der These Engelbrecht's die andere entgegengestellt, dass das Corpus Durlacense eine von jenen zahlreichen von Cäsarius von Arelate zusammengestellten Predigtsammlungen sei, von denen in der vita dieses Mannes die Rede ist (lib. I n. 42). Dieses Cäsarianische Homiliar enthalte in seinen einzelnen Stücken unter anderem Fremden auch gar manche Entlehnungen aus faustinischen Predigten, verrate aber, mit Ausnahme einer Predigt, überall die Hand des Cäsarius.

Die Ausführungen Morin's haben Engelbrecht in seiner Meinung nicht schwankend zu machen vermocht. In seiner Replik[1]) auf die Argumentationen Morin's glaubt er nach eingehender Prüfung der von Morin für seine Meinung vorgebrachten Gründe „an seiner ursprünglichen Ansicht, dass die 22 Stücke der Karlsruher Sammlung, so gut so schlecht als sie eben seien mit ihren Exzerpten aus andern Faustiana, aus Augustin und Ambrosius, sämtlich dem Faustus angehören, festhalten zu müssen".

So stehen sich zwei Überzeugungen schroff gegenüber — eine Thatsache, die um so interessanter wird, als diejenigen, welche sie vertreten, durch ihre desbezüglichen Studien, der eine auf dem Gebiete des literarischen Nachlasses des Faustus, der andere auf dem des Cäsarius, zu einem kompetenten Urteil besonders berufen erscheinen.

Auf welcher Seite liegt nun das Recht? Einer Entschei-

---

graphie „Der heilige Faustus, Bischof von Riez" (Stuttgart 1895) S. 33 ff. Vgl. auch das Urteil Paul Lejay's in der Revue critique 1890 (Jahrgang 24 II) S. 116 f., der zwar den Erörterungen Engelbrecht's über das Corpus Eusebianum eine vraisemblance générale très suffisante zuspricht, im einzelnen jedoch die Befürchtung nicht unterdrückt, dass bei der von E. befolgten Vergleichungsmethode bezw. bei dem von ihm so ausgiebig verwendeten Sich-selbst-ausschreiben des Faustus einige circuli vitiosi sich eingeschlichen haben könnten.

[1]) Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1892 S. 961 ff.

dung dieser Frage wollen die nachstehenden Untersuchungen dienen. Doch glaube ich schon jetzt auf Grund mehrjähriger, bereits zu Ende des Jahres 1889 zu einem relativen Abschluss gebrachter Studien über den literarischen Nachlass des Cäsarius von Arelate, speziell über seine Predigten, soweit sie damals unter seinem Namen ediert oder mit seinem Namen in Zusammenhang gebracht waren, [1]) die Behauptung wagen zu dürfen,

[1]) Ich hatte 138 Predigten in den Kreis meiner Untersuchungen gezogen. Grundlage der Untersuchungen bildeten die Mönchsregel des Cäsarius, seine Nonnenregel, die Recapitulatio zu dieser, seine Briefe und die bekanntlich von seinen Schülern verfasste vita Caesarii. Von hier aus suchte ich zunächst unter den unter Cäsarius' Namen überlieferten Predigten einen Grundstock von unzweifelhaft, und zwar unabhängig von einander, als echt erweisbaren Homilien zu gewinnen, um von dem so gewonnenen festen Boden aus, unter steter gleichmässiger Berücksichtigung der sprachlichen wie der sachlichen Seite des Untersuchungsmaterials, den Kreis der Predigten des Cäsarius Schritt um Schritt zu erweitern. Ein solcher Grundstock von Predigten ergab sich mir in den NNr. 299, 314, 282 u. 273 der Appendix zum Bd. V der Werke Augustin's. Von hieraus konnte zunächst die Authentie von App. 269, 281, 274, 286, 288, 283, 309, 173, 257, 308, 276, 256 und hierauf die einer ganzen Reihe anderer Predigten nachgewiesen werden. Unter den eben genannten Predigten war die 281. die einzige, für welche ich eine ausdrückliche Notiz der Herausgeber, dass sie unter Cäsarius' Namen handschriftlich überliefert sei, nicht finden konnte. Doch konnte ich aus dem Umstande, dass sie sich in der Homiliensammlung des Cäsarius in der Max. Bibl. Patrum Lugd. VIII, 831 findet, mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die Herausgeber ohne handschriftliche Gewähr sie wohl nicht aufgenommen haben würden. (Wie ich jetzt sehe, erklärt Arnold [Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 S. 493] auf Grund ihrer grossen — von mir nicht verwerteten — Ähnlichkeit mit der Denkschrift des Cäsarius in Sachen des Contumeliosus ihre Echtheit für unzweifelhaft.) Als Resultat meiner Untersuchungen ergab sich mir, dass unter den 138 (darunter 89 der Appendix) untersuchten Predigten 93 als echt zu betrachten, 17 als unecht auszuscheiden und 12 als zweifelhaft zu bezeichnen seien, — ein Resultat, welches erfreulicherweise betreffs der überwiegenden Hauptmasse der cäsarianischen Predigten sich mit dem derjenigen Gelehrten deckt, welche sich bisher einer Durchforschung des homiletischen Nachlasses des Cäsarius zugewandt haben, d. h. den Resultaten der Mauriner Coustant und Blancpaint in der Appendix z. Bd. V der Werke Augustin's, Oudin's (Commentarius de script. eccl. I 1339 seqq.), der Verfasser der histoire litt. de la France (III 190 ff.), Fessler's (Institutiones Patrologiae ^{2}II 438 seqq.), Morin's (Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire, Revue

dass Morin im grossen und ganzen mit seiner These das Richtige getroffen hat, wenn auch im einzelnen sie manche Modifikation sich wird gefallen lassen müssen.

Gleich bei der erstmaligen Lektüre der in der Durlacher Sammlung enthaltenen Stücke wurde ich so stark an das erinnert, was ich als cäsarianische Schreib- und Denkart kennen gelernt hatte, dass ich höchlichst überrascht war, diesen Predigten in einer Faustusausgabe zu begegnen. Meine Überraschung steigerte sich, als ich bei 15 NNr. der Sammlung konstatieren konnte, dass sie teils ganz, teils stückweise bereits Gegenstand meiner Untersuchungen gewesen waren, und dass 6 bezw. 11 von ihnen sich mir teils als selbständige, teils als mehr oder weniger selbständige Erzeugnisse des Cäsarius ergeben hatten. [1])

Es wäre mir nun ein Leichtes gewesen, auf Grund des von mir bereits bearbeiteten cäsarianischen Predigtmaterials den Nachweis zu führen, dass die oben genannten Stücke der Durlacher Sammlung mit anderen als unzweifelhaft echt erweisbaren Predigten des Cäsarius die grösste Verwandtschaft aufweisen, somit die Frage, ob die Durlacher Sammlung ein Corpus faustinischer oder cäsarianischer Predigten sei — wenn überhaupt in dieser allgemeinen Form beantwortbar —, nur im letzteren Sinne zu entscheiden sei. Doch so verführerisch mir auch anfangs dies Unternehmen erschien, so habe ich doch davon Abstand genommen, da es mir versagt war, mit einem handschriftlich klargelegten Material zu operieren. Nur für einen verschwindend kleinen Teil der untersuchten Predigten war ich über die handschriftliche Überlieferung orientiert und

---

Bénédictine, février 1893) und Arnold's (a. a. O. S. 491 ff.). Besonders erfreulich ist es mir aber gewesen, dass Dom Germain Morin, nachdem er freundlichst einen Einblick in meine Studien genommen hatte, meinen Resultaten fast uneingeschränkt zustimmen konnte. Nur betreffs einiger der von mir als zweifelhaft oder als unecht bezeichneten Predigten war sein Urteil ein zuversichtlicheres.

[1]) Sermo 1 = Appendix (zum Bd. V der Werke Augustins) 115 (mit erweitertem Anfang); 3 = App. 210 (ebenfalls mit erweitertem Anfang); 10 = App. 224 (in Durl. 10 ein erweiterter Anfang); 11 = App. 249, 1—4; 12 = App. 110 (mit verkürztem Schluss); 16 = App. 141; 17 = App. 63; 18 = App. 2; 20 = App. 13; 21 = App. 15; 22 = App. 14.

dies wiederum auch nur soweit, als sie sich auf Cäsarius bezog.[1])

So ergab sich mir die Notwendigkeit einen anderen Weg einzuschlagen. Auf Grund folgender Erwägungen, nämlich 1. dass weder die eusebianische noch auch die Durlacher Predigtsammlung, so wie sie uns vorliegen, den Anspruch erheben Corpora faustinischer Predigten zu sein; 2. dass ein sicheres Urteil über eine Reihe von Predigten der Durlacher Sammlung erst möglich erscheint durch Klarlegung dessen, was es um das Corpus Eusebianum im ganzen wie im einzelnen ist, und 3. dass die Durlacher Sammlung, wenn überhaupt, dann mit Cäsarius mehr zu thun hat als mit Faustus —, in Erwägung dieses Dreifachen habe ich bei folgendem Plan meiner Arbeit stehen bleiben zu müssen geglaubt:

1. Untersuchung derjenigen Predigten, die, sei es in Sammlungen, sei es einzeln, unter Faustus' (Faustinus') Namen überliefert sind;

2. Untersuchung des Corpus Eusebianum, sowie derjenigen Predigten, die, ausserhalb dieser Sammlung stehend, ohne handschriftliche Gewähr mit Faustus' Namen in Zusammenhang gebracht worden sind;

3. Untersuchung des homiletischen Nachlasses des Cäsarius v. Arelate;

4. — auf Grund dieser Vorarbeiten — eine abschliessende Untersuchung über die Durlacher Sammlung.

Die erste Aufgabe, die wir uns stellen, ist also eine Untersuchung derjenigen Predigten, die, teils in Sammlungen, teils einzeln überliefert, den Namen Faustus (Faustinus) tragen. Als notwendige Vorbedingung hierfür erscheint eine Prüfung desjenigen, was unter dem sonstigen literarischen Nachlass des Faustus als sichere Grundlage für unsere Untersuchungen dienen kann. Hiervon wird also zunächst zu handeln sein.

---

[1]) Ich verdanke diese Orientierung der Liebenswürdigkeit Dom Germain Morin's, der mir in bereitwilligster Weise — wofür auch an dieser Stelle ihm mein aufrichtigster Dank gesagt sei — Mitteilungen aus dem reichen Schatz des von ihm gesammelten handschriftlichen Materials über Cäsarius gemacht hat. Meine Anfrage bezog sich auf die bereits oben genannten 16 ersten der von mir untersuchten Predigten. Ihr cäsarianischer Ursprung ist durchgängig in den Handschriften aufs günstigste bezeugt.

Wenn wir im folgenden der Frage näher treten, was unter den unter Faustus' Namen überlieferten Schriften als Grundlage unserer Untersuchungen über den homiletischen Nachlass desselben dienen kann, so gedenken wir nicht all das einer erneuten Prüfung zu unterziehen, was bisher als faustinisches Eigentum gegolten hat. Unter diesem gibt es nicht weniges, worüber heutzutage kein Streit ist, und was als unzweifelhaftes Eigentum des Faustus betrachtet werden darf.

Zu diesem rechne ich 1. die von Gennadius, dem jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des Faustus in seinem Werke De viris illustribus [1]) an erster Stelle genannte Schrift De spiritu sancto.[2]) 2. die von Gennadius an zweiter Stelle [3]) genannte Schrift De gratia.[4]) 3. den von Gennadius an vierter Stelle genannten Parvus libellus adversus eos, qui dicunt esse in creaturis aliquid inçorporeum, in quo et divinis testimoniis et Patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum = epistula Fausti III in der Engelbrecht'schen Ausgabe.[5]) 4. den von Gennadius an fünfter Stelle [6]) genannten

---

[1]) Kap. 86 (S. 91) — ich citiere nach der neuesten Ausgabe dieser Schrift von Ernest Cushing Richardson in den „Texten und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack" XIV, 1 —: Faustus, ex abbate Lerinensis monasterii apud Regium Galliae episcopus factus, vir in Divinis Scripturis satis intentus, ex traditione symboli occassione accepta conposuit librum De spiritu Sancto, in quo ostendit eum iuxta fidem Patrum et consubstantialem et coaeternalem esse Patri et Filio ac plenitudinem Trinitatis ob id etiam Deum.

[2]) P.L. 62, 9 seqq. = Faust.-Eng. p. 102 seqq.

[3]) Vgl. Edidit quoque opus egregium De gratia Dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur; in quo opere docet gratiam Dei semper et invitare et praecedere et iuvare voluntatem nostram, et quicquid ipsa libertas arbitrii pro labore pio mercedis acquisierit, non esse proprium meritum, sed gratiae donum.

[4]) P.L. 58, 783 seqq. = Faust.-Eng. p. 3 seqq.

[5]) P.L. 58, 837 seqq. = Faust.-Eng. p. 168 seqq. Vgl. übrigens die Prolegg. p. XIX seqq.

[6]) Vgl.: Est eius epistula in modum libelli Ad diaconum quendam Graecum nomine data, qui a fide catholica discedens ad Nestorianam abiit impietatem. In qua epistula admonet eum credere sanctam Mariam Virginem non hominem purum genuisse, qui postea susceperit divinitatem, sed Deum verum in homine vero.

Brief an den Diaconus Graecus.[1]) 5. den von Avitus von Vienne in einem Schreiben an Gundobald von Burgund [2]) erwähnten Brief an Paulinus von Burdegala.[3]) 6. den Brief an den Presbyter Lucidus.[4]) 7. den Brief an Leontius von Arles, die sogenannte professio fidei Fausti.[5]) 8. vier Briefe an Ruricius von Limoges, nämlich die ep. 8, 10, 11 und 12 der Engelbrecht'schen Ausgabe.[6])

Kontrovers sind bislang die Ansichten der Forscher über folgende Schriften. Es fragt sich, 1. ob wir noch die von Gennadius an dritter Stelle genannte Schrift besitzen, betreffs derer er sagt: legi ejus et adversus Arianos et Macedonianos parvum libellum, in quo coessentialem praedicat trinitatem. Die Frage ist früher verneint worden. Neuerdings gilt die Schrift als noch erhalten. Doch gehen die Meinungen darüber weit auseinander, in welcher Schrift man den parvus libellus zu sehen hat, ob a), so Engelbrecht,[7]) in dem Traktat De ratione fidei[8]) oder b), so Suitbert Bäumer,[9]) im Breviarium fidei adversus Arianos — einer Schrift, die sich auch unter den Werken Leo's I. gedruckt findet,[10]) oder c), so Dom Ferdinand Cabrol,[11]) im Liber testimoniorum fidei contra Donatistas.[12])

---

[1]) P.L. 58. 853 seqq. = Faust.-Eng. p 200 seqq.

[2]) Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt recensuit Rudolfus Peiper. Berolini 1883, p. 29.

[3]) P.L. 58, 845 seqq. = Faust.-Eng. p. 183 seqq.

[4]) P.L. 53, 681 seqq. = Faust.-Eng. p. 161 seqq.

[5]) P.L. 58, 835 seqq. = dem „Prolog“ zu De gratia bei Faust.-Eng. p. 3 seq.; von Johannes Maxentius in seiner Ad epistolam Hormisdae responsio (P.G. 86. 1 col. 93 seqq.) als „praefatio“ zu Faustus' Schrift De gratia bezeichnet.

[6]) Näheres über die im Texte unter 1—8 genannten Schriften s. bei Fessler-Jungmann. Institutiones Patrologiae II 2 p. 361 seqq. und bei Engelbrecht, Prolegg. XII seqq.

[7]) Vgl. seine Ausführungen in d. Zeitschrift für d. öst. Gymnasien 1890 S. 289 ff. und die Prolegg p. LXII seqq.

[8]) Zum letztenmal herausgegeben von Engelbrecht als Anhang zu seiner Faustusausgabe p. 453 seqq.

[9]) (Mainzer) „Katholik“ 1887, Oktober-Heft S. 394 ff.

[10]) P.L. 13, 653 seqq.

[11]) Vgl. seine Ausführungen in d. Pariser Revue des questions historiques v. Januar 1890 S. 232 ff.

[12]) Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata ed. Pitra 1888 p. 147 seqq.

Es fragt sich, 2. ob wir das von Apollinaris Sidonius[1]) als „opus operosissimum, multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipartitum sub dialogi schemate sub causarum schemate quadripartitum“ bezeichnete Werk des Faustus a) in dessen Schrift De gratia zu sehen haben — so Engelbrecht[2]) nach dem Vorgange Johann Stiltiug's,[3]) oder b) in dem Conflictus Arnobii Catholici et Serapionis de Deo trino et uno etc.[4]) — so Suitbert Bäumer.[5]) 3. besteht noch eine Meinungsverschiedenheit betreffs des pseudo-hieronymianischen Traktats De septem ordinibus ecclesiae,[6]) den Dom Germain Morin[7]) für faustinisch hält, Engelbrecht dagegen dem Faustus abspricht.[8]) 4. sind die Ansichten noch geteilt über den Tractatus s. Faustini de symbolo,[9]) der nach dem Urteil Caspari's indirekt faustinischen Ursprungs ist, von Engelbrecht dagegen dem Faustus als direktes Eigentum zugewiesen wird.[10]) Zu den hier unter 1—4 genannten Schriften füge ich als solche, betreffs deren die bisherigen Anschauungen m. E. als irrige zu bezeichnen sind, 5. die beiden Homilien über das Symbol in der Predigtsammlung des Pseudo-Eusebius[11]) (Nr. 9 und 10), die bisher auf Grund der Beweisführungen Caspari's[12]) für faustinisch gehalten worden sind, und 6. die epistula VI und IX des Faustus in der Engelbrecht'schen Ausgabe, jene an den praefectus

---

[1]) Ep. IX P.L. 58, 624.

[2]) Vgl. Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 292 ff.

[3]) AA. SS. Sept. VII p. 699.

[4]) P.L. 53, 239 seqq.

[5]) (Mainzer) „Katholik“ 1887, Oktober-Heft S. 398 ff.

[6]) P.L. 30, 148 seqq.

[7]) Vgl. die Abhandlung Morin's: Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au Vme siècle d'après un écrit restitué à Fauste de Riez in der Revue Bénédictine vom März 1891.

[8]) Vgl. Patristische Analecten 1892 S. 5 ff.

[9]) Vgl. Caspari, Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879, S. 250 ff.

[10]) Vgl. Engelbrecht, Studien über 'die Schriften des Bischofes von Reji Faustus 1889, S. 39 f.

[11]) M.B.P. Lugd. VI p. 628 seqq.

[12]) Vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen z. Geschichte des Taufsymbols und d. Glaubensregel II, 1869, S. 199 ff.

praetorii Felix von Arles gerichtet und auch von Gennadius ausdrücklich erwähnt, [1]) diese an Ruricius von Limoges.

Bevor wir in eine erneute Prüfung der hier zuletzt unter 1—6 genannten Schriften eintreten, sei zunächst einiges über De gratia, De spiritu sancto und den Brief an Paulinus von Burdegala gesagt, das vielleicht geeignet sein dürfte, die Untersuchung des homiletischen Nachlasses des Faustus in einigem zu fördern.

De gratia.

Es ist schon frühzeitig bemerkt worden [2]) und neuerdings von Engelbrecht [3]) ausführlich dargelegt worden, dass angesichts der Citate, welche Johannes Maxentius in seinem „Ad epistolam Hormisdae responsio" betitelten Traktate [4]) aus Faustus' Schrift De gratia bietet, nicht unbedeutende, ganze Kapitel umfassende Lücken in letzterer statuiert werden müssen. Die in unserem jetzigen Faustustexte fehlenden Citate des Maxentius [5]) über-

[1]) Vgl. a. a. O.: Scripsit postea et Ad Felicem praefectum praetorii et patriciae dignitatis virum, filium Magni consulis iam religiosum, epistulam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti.

[2]) Vgl. Jacob Usserius, Britannicarum ecclesiarum antiquitates, quibus inserta est pestiferae adversus dei gratiam a Pelagio Britanno in ecclesiam inductae haereseos historia (Dublin 1639) S. 433.

[3]) Vgl. Studien etc. S. 5 ff.

[4]) P.G. 86, 1 col. 93 seqq.

[5]) Rursus in capite ejusdem (scil. I) libri XV agens (scil. Faustus) contra eos, qui non generale, sed speciale asserunt donum esse credulitatis, ita inter caetera loquitur: Sed dicis, inquit, quia non omnibus detur, sed donum sit personale credulitas et illis tantum credere suppetat, quibus deus specialiter donavit, ut crederent. Non ita est. Nondum (wohl zu lesen mit Engelbrecht: nam dum) eam Dominus etiam ab incredulis exigit, omnibus eam insertam esse demonstrat. Cui autem etiam ipsa natura (wohl zu lesen mit E.: naturae) lege non suppetat credere, quando et daemones credunt et contremiscunt (l. c. col. 109 seq.)? und: Unde et in libro undecimo (?) per naturalem vigorem absque gratiae adjutorio multos non solum ante adventum Domini, verum etiam et ante legem litterae salvatos atque ad plenam cordis puritatem perfectamque justitiam pervenisse, filios Dei fieri meruisse impudenter et procaciter asseverat (l. c. col. 111).

raschen durch ihren stark pelagianisierenden bezw. antiaugustinischen Charakter. Sollte ihr Fehlen nur durch einen Zufall bedingt sein? Nachstehende Bemerkungen berechtigen vielleicht zu einer anderen Antwort.

Der uns heute vorliegende Text von De gratia ist nicht frei von augustinisierenden Interpolationen.[1]) An drei Stellen ist solches m. E. sicher nachweisbar.

a) I 2 (S. 38, 10 ff.) ist vom verlorenen Sohne die Rede. Die Rückkehr desselben ins Vaterhaus ist dem Verfasser unter anderm ein Beweis für den Satz: vas cordis utriusque rei capax est et, quod in se ante permisit infundi, facile potest prioris propositi mutatione vacuari (38, 1 ff.). Es heisst Z. 8 ff.: epulari et gaudere oportet, quia hic filius meus mortuus fuerat et revixit, perierat et inventus est (Luk. 15, 24. 62). non ergo in natura eius fuerat facta perditio, sed qui recedendi contemptu mortuus fuerat, revixit desiderio revertendi. nam sicut sui criminis est, quod longe pii parentis refugit oculos, ita suae est devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans et adsurgens ad paternos recurrit amplexus. sed gratia, quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem. Das Widerspruchsvolle der Darlegung liegt klar zu Tage. Es bedarf keines Kommentars. Es ist undenkbar, dass Faustus gleichsam in einem Atemzuge die Rückkehr des verlorenen Sohnes das eine Mal auf ein deliberare et adsurgere per insitum sibi bonum und das andere Mal auf eine pulsare der Gnade — man beachte den Ausdruck — zurückgeführt haben sollte.[2]) Dass Faustus

---

[1]) Gegen Engelbrecht, der in den Prolegg. p. XXXV meint: pro certe habendum est nihil in hoc codice (dem Cod. Parisinus lat. 2166, in welchem allein De gratia uns erhalten ist) esse interpolatum.

[2]) Diese Stelle hat bei Anton Koch (Der heilige Faustus, Bischof von Riez, 1895) in seinen Ausführungen über die nur vermeintlichen Widersprüche in der Anthropologie des Faustus (S. 90 ff.) keine Berücksichtigung gefunden. Dass eine Berufung darauf, dass für Faustus die lex naturae die prima dei gratia sei und er nur eine äusserliche Gnade kenne — zwei Thatsachen, welche sonst die scheinbar vielfältig einander widersprechenden Ausführungen desselben über Gnade und freien Willen durchaus erklärlich werden lassen —, hier nicht angebracht ist, bedarf nur der Erwähnung.

den Satz sed gratia — revertentem nicht geschrieben haben kann, wird dadurch bewährt, dass nicht nur nirgends als nur an unserer Stelle sich bei ihm ein pulsat gratia findet, sondern letztere Phrase auch einem desbezüglichen konstanten Sprachgebrauch desselben widerspricht. Subjekt des pulsare ist bei ihm nie Gott, sondern nur der Mensch. Er gebraucht es — bis auf eine Ausnahme — nur in dem in der Grundstelle Matth. 7, 7 (Luk. 11, 10) vorliegenden Sinne.[1]) Ganz analog liegen die Dinge

b) im Passus 84, 8 ff. Es heisst hier: Et in centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem. nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam vel inchoationis initia vel consummationis extrema. Der letzte Satz hebt den vorhergehenden auf. Denn wenn bei allen Willensbewegungen selbst die ersten Anfänge derselben ein W e r k der Gnade sind, was doch nur heissen kann: durch letztere gewirkt sind, so hat es keinen Sinn, noch von einem praecedit voluntas gratiam zu reden. Denn ein anderes ist es, ob ich den Willen als schöpfungsmässig gegebenes Vermögen oder die einzelnen Willensakte auf die Gnade zurückführe. Woher wiederum diese widerspruchsvollen Darlegungen? An ein mehr oder weniger bewusstes Streben des Faustus zu denken, seinen pelagianisierenden Ausführungen ein — dass ich so sage — augustinisches Mäntelchen umzuhängen, scheint mir wenig angebracht. Im Zeitalter des Faustus ist — man erinnere sich der beiden semipelagianischen Synoden von Arles und Lyon, sowie dessen, dass Faustus' Schrift De gratia die dogmatische Vertretung der auf diesen Synoden ausgesprochenen Anschauungen sein will — der Semipelagianismus in Gallien herrschend und kirchlich sanktioniert gewesen. So bleibt auch hier nur die Annahme, dass praesertim cum — extrema Interpolation ist. Eine Stütze findet diese Annahme durch das ungelenke praesertim cum,

---

[1]) Vgl. 16, 9; 31, 22; 65, 16; 91, 23. 25; 216, 21; 188,2 (pulsatus vivac germanorum recordatione).

nachdem unmittelbar ein cum . . . . quod voraufgegangen, sowie durch den Umstand, dass auch hier wiederum uns ein Wort begegnet, nämlich inchoatio, das sich sonst bei Faustus nirgends findet. Weniger dezidiert äussere ich mich über die beiden folgenden Stellen.

c) 38, 16 heisst es, in unmittelbarem Anschluss an die unter a) behandelte Stelle: recedat hinc originalis definitio vel fatalis. ecce mortuus vivificatur et perditus invenitur, sicut et mulier evangelica, quae amissam in domo dragmam, id est rem vel cuiuscumque muneris vel salutis lucerna inquirit accensa et ad gratiae oleum adponit studium suum et cum dei adiutorio iungit se requirentis intentio ac sic, quod intus perdiderat, intus invenit. Der Satz et ad gratiae oleum — intentio tritt gänzlich aus dem Rahmen des vom Verfasser Intendierten heraus. Denn man beachte, dass die Ausführungen begonnen hatten mit dem schon oben unter a) citierten vas ergo cordis utriusque rei capax est et, quod in se ante permisit infundi, facile potest prioris propositi mutatione evacuari, und dass der Verfasser nach intus invenit, gleichsam zusammenfassend, sagt: Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas quae libera est a deo data, corrigitur, non vis praedestinationis operatur. Der Gedanke an eine Interpolation legt sich hier um so näher, als die Anknüpfung des ad gratiae oleum etc. durch et nur als ungeschickt bezeichnet werden kann. Denn da das ad gratiae oleum — intentio doch offenbar nur eine Explikation des bereits in lucerna accensa liegenden Gedankens sein soll, so hätte es mit id est angeknüpft werden sollen und nicht mit et. Letzteres macht das ad gratiae oleum etc. zu einem neuen Moment neben accensa inquirit lucerna, was es doch bei der klar zu Tage liegenden Intention des Interpolators gar nicht sein soll.

d) 83, 29 ff. lesen wir: Ne in hoc quidem videbor incautus, si profitear, quod aliquotiens in dispositionibus nostris non quidem in vitae nostrae primordiis, sed dumtaxat in mediis gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra deo ita ordinante praecedat. Hier fällt das deo ita ordinante auf. Nehmen wir es mit dieser Formel ernst, so erweist sich, selbst wenn wir sie im schwächsten Sinne, etwa = weil

es Gott so kommen lässt, gebraucht sein lassen, das vom Verfasser doch eben behauptete praecedere der voluntas als blosser Schein. Im Grunde bleibt es doch die Gnade — und diese zwar nicht im Sinne der Naturausstattung des Menschen, sondern eines thätigen Verhaltens Gottes —, die den Anfang macht. Zudem, steht dem Verfasser fest, dass das Vorhergehen des Willens auf einer ordinatio Gottes beruht, wie kommt er dann darauf, seine Anschauung vor dem Vorwurf einer incautela sicherzustellen? Und schliesslich, gebraucht der Verfasser das deo ita ordinante bloss rein mechanisch, — müsste man da nicht erwarten, dass es sich bei dieser Formel oder doch wenigstens bei diesem Verbum um etwas ihm Geläufiges handelt? Doch dem ist nicht so. Die Formel deo (ita) ordinante fehlt bei ihm gänzlich und das Verbum ordinare gebraucht er, obwohl es 11 mal bei ihm sich findet, nur 1 mal in einem dem hier vorliegenden ähnlichen Sinne.[1])

Steht angesichts der eben behandelten Stellen fest, dass unser Faustustext nicht frei ist von augustinisierenden Interpolationen, so dürfte die Annahme nicht weniges für sich haben, dass die eingangs genannten Lücken ihr Vorhandensein nicht einem blossen Zufall verdanken, sondern dem bewussten Vorgehen eines für Faustus interessierten Unbekannten. Weiter ergibt sich uns aber auch das Recht, ein Eingreifen des Interpolators auch dort zu statuieren, wo wiederum durch gewisse augustinisierende Formeln die Einheitlichkeit der Darlegungen eine mehr oder weniger starke Einbusse erfahren hat. Hierzu möchte ich

1. das cooperante gratia 33, 24 und 2. das cooperante adiutorio 95, 4 rechnen. Beide Formeln finden sich in einer

[1]) Vgl. einerseits hanc itaque parvulorum interfectionem (es handelt sich um den bethlehemitischen Kindermord!) non dispositio dei, sed impietas ordinavit inimici 65, 6 und anderseits ad ordinanda ea, quae conlatione publica doctissime protulistis 3,11; ordinare (= bestellen) domum suam 62, 26; per quem (scil. hominem) mundus ordinetur, possideatur, ornetur 93, 12; sapientiae (sit) ordinare (hominem) prudentem 94, 7; ordinare (hominem) ratione perfectum 94, 27; episcopos ordinare (= „ordinieren") 123, 8; ordinare gradibus — distinguere nominibus 169, 13; ordinatus et compunctus sermo 201, 6; ordinatus (inordinatus) — iustus (iniustus) 43, 10; ordinatissimum et sapientia dei dignissimum quid iudicare 91, 12.

völlig fremden Umgebung. Sie sind nicht nur entbehrlich, sondern sogar auch störend. Bei 95, 4 tritt dies in offenkundigster Weise zu Tage.[1]) Aber auch bei 33, 24 liegen die Dinge nicht anders. Denn hier ergibt das gratia cooperante, mag man den Abl. absol. so oder anders auflösen, den wie an sich sonderbaren, so durch den Kontext in keinerlei Weise motivierten Gedanken, dass das Ererben des Himmelreichs irgendwie daran geknüpft ist, dass die Bemühungen des Menschen gratia cooperante erfolgen.[2]) Gestützt wird die Annahme einer hier stattgehabten Interpolation durch den Umstand, dass das gratia bezw. adiutorio cooperante nur hier allein bei Faustus sich formelhaft verwandt findet, während für die drei übrigen Stellen (124, 7; 134, 11; 219, 1), wo das cooperari Bestandteil eines Abl. absol. ist, ein durchaus kontextmässiger Gebrauch desselben statuiert werden muss.[3])

3. 22, 18 ff. lesen wir: Prima itaque vocatio conpendia

---

[1]) Vgl. Hunc ergo (scil. hominem) — es handelt sich hier um Erwägungen der als „Assistentinnen“ Gottes bei der Erschaffung des Menschen gedachten 4 virtutes dei, nämlich der potentia, bonitas, sapientia und iustitia — conditione subditum, discretione liberum, ratione perfectum ita ordinare nos aequum est sub potestate permissa et lege proposita, ut custodia praecepti aditus et causa sit praemii. nam si mali copiam ac licentiam non habuerit, boni gloriam non habebit. si iuxta benivolentiam nostram non etiam suo studio vel labore praedicabilem tenuerit sanitatem, non erit innocentia, sed inertia, et praeterea praemium perit, ubi meritum non praecedit. bona nostra non potest servare, qui nescit adquirere. nisi fuerit oboedientiae praemissa devotio, gratiae vilescit oblatio. simulque verecundia remunerantis est, si honoretur otiosus, si remuneretur ignavus. quin potius c o o p e r a n t e a d i u t o r i o etiam suo opere fiat dignus et cum bona conscientia sit beatus. Nam nisi fuerit tribuentis iusta liberalitas, non erit accipientis perfecta felicitas, et nisi prius explorata fuerit inquirentis aviditas, in quo iocundabitur benignitas largientis? (94, 26 ff.)

[2]) Vgl. Intellege contrario te spiritu adversus sanctum spiritum loqui, qui legis et prophetarum sacramenta, qui evangelicae veritatis oracula mundo in adiutorium dedit et praecepta divina per laboriosae servitutis officia g r a t i a c o o p e r a n t e servantibus regnum caeleste promisit (33, 21 ff.).

[3]) Ist gr. coop. Interpolation, so erledigt sich auch das von R. Seeberg (Dogmengeschichte I, 1895, S. 319 Anm. 1) auf Grund unserer Stelle gegen die Richtigkeit der Beobachtung geäusserte Bedenken, dass Faustus nur eine äusserliche Gnade kenne und unter letzterer lediglich die Predigt, den Trost, die Drohungen und Verheissungen der Schrift verstehe.

fidei requirit a nobis, sequentis vero temporis gratia redemptis ablutis innovatis sedulitatem operis et curam laboriosae servitutis indicit, ut quod sine labore accepimus opitulante adiutorio cum labore servemus apostolo commonente: videte, inquit, ne in vacuum gratiam dei recipiatis. Wie unmotiviert und störend das opitulante adiutorio ist, wird klar, wenn wir a) den Gegensatz sine labore — cum labore beachten, b) dass das opitulante adiutorio — man beachte den Sinn der Formel — mit sine labore verbunden, wozu es doch der Stellung nach zu gehören scheint, sinnwidrig ist; c) dass diese Formel — trotz ihrer Stellung — mit cum labore verbunden das adiutorium, um es drastisch auszudrücken, zu seinem Gegenteil macht; d) dass das Verbum opitulari sich nur hier bei Faustus findet, sonst nirgends.

In ähnlicher Weise, wie die eben behandelten Formeln, sind m. E. auch die folgenden zu beurteilen, so 4. comitante gratia 18, 23;[1]) 5. per adiutorii patrocinium 25, 7;[2]) 6. divina cooperatione 36, 21;[3]) 7. gratia iuvante 39, 2;[4]) 8. operante gratia 47, 13.[5])

Den Schluss unserer Bemerkungen über Faustus' Hauptschrift mögen einige textkritische Notizen bilden, in denen ich teils Stellung zu nehmen suche zu einer Reihe bisher noch kontrovers scheinenden Lesarten, teils Eigenes biete, das vielleicht geeignet sein dürfte, eine Diskussion über die eine oder andere Stelle anzuregen. Ich beginne mit letzterem.

---

[1]) Man beachte das Gerundiv gerenda sunt, sowie weiter, dass dies die einzige Stelle ist, wo sich das Verbum comitari bei Faustus findet.

[2]) Beachte die Zusammenstellung cum magno labore ac sudore per adiutorii patrocinium und das mit letzterem unmittelbar verbundene Gerundiv repetenda sunt.

[3]) Beachte den Abl. instrumenti und das voraufgegangene invigilandum est.

[4]) Beachte das Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas quae libera, est a deo data, corrigitur, non vis praedestinationis operatur 38, 22 ff., sowie dass dies die einzige Stelle bei Faustus ist, in der sich sowohl die Formel iuvante gratia, als auch das Verbum iuvare findet.

[5]) Beachte die zeitliche Inkongruenz zwischen operante und ablutus, sowie das voraufgegangene in trinitatis nomine regenerato tantum per se virtus ipsa mysterii conferat, ut etc. (47, 11 f.).

A. 1) 9, 18 ist id vor est zu streichen und hinter malum ein Semikolon oder ein Punkt zu setzen. Durch das id est wird nämlich das, was erst bewiesen werden soll, als bereits bewiesen vorweggenommen und so die Folgerung: non est ordo naturae sed poena sententiae zu einer kraftlosen Wiederholung dessen, was in peregrinum et adventicium malum bereits gelegen war.

2) 19, 6 ist nunc in non zu ändern. Das nunc ist sinnlos, da es dem Verfasser gerade darauf ankommt, seinen Gegnern zu beweisen, dass eine Berufung auf die in der Schrift angeblich vertretene Anschauung von einer Alleinwirksamkeit der Gnade unter gänzlicher Beiseitestellung der Werke auf einem Missverstehen der Schrift bezw. dem Unvermögen beruht, zwischen Werken und Werken zu unterscheiden, d. h. zwischen dem, was einst dem Juden und was nun dem Christen als Forderung gegenübertritt.

3) 29, 24 ist nach ipse ein non solum einzuschalten. Es ist unentbehrlich.

4) 32, 7 ist weder mit dem Herausgeber per se ferat, noch mit Petschenig[1]) perferat, noch auch mit dem Kodex perseverat zu lesen, sondern prae se ferat (= an sich oder zur Schau tragen). Keine von den bisherigen Lesarten ergibt einen rechten Sinn. Inwiefern per se einen sehr passenden Gegensatz zu dem voraufgehenden per opera misericordiae atque iustitiae bilden soll,[2]) verstehe ich nicht. Durch Werke der Barmherzigkeit Sorge für seine (Seelen-) Wunden und letztere „durch sich" tragen (geduldig ertragen?) kann schlechterdings nicht als Gegensatz gedacht werden.

5) 40, 23 ist statt novis : novi zu lesen. Die Bezeichnung der Schriften des N. T. als novi libri evangelici et apostolici ist so auffällig und ungeschickt, dass die Korrektur von novis in novi unerlässlich wird. Novis ist eine durch das unmittelbar voraufgehende libris nur zu begreifliche Korrektur des Abschreibers und die Ellipse von testamenti angesichts des voraufgegangenen Satzes — et plura similia sunt in eloquiis veteris

[1]) Wochenschrift f. klass. Philologie v. 23. Dez. 1891, S. 1423ff.

[2]) So Engelbrecht in den „Patristischen Analecten" 1892, S. 88.



testamenti, quae omnia ipsam specialiter constringunt et convincunt voluntatem (in libris etiam novis evangelicis et apostolicis etc.) — mit keiner Schwierigkeit behaftet. Hinter novi wäre übrigens der Deutlichkeit halber ein Komma zu setzen.

6) 47, 25 ist vor oder nach causa ein non ausgefallen. Dem Verfasser kommt es ja darauf an, das Geschick der getauften Kinder, die später in mortis praecipitia demerguntur, zu verstehen. Steht aber die Thatsache bereits fest, dass causa perditionis die culpa incredulitatis est, so ist das, was eine Schwierigkeit bedeuten soll, keine Schwierigkeit mehr. Der Unglaube ist es, welcher viele von denen, die einst getauft und in der Taufe wiedergeboren wurden, dem Verderben anheimfallen lässt. Nehmen wir letzteres nicht an, so hätte Augustin bezw. der Prädestinatianismus, der aber gerade zurückgewiesen werden soll, recht.

7) 47, 27 ist pervigilia in privilegia zu ändern. Pervigilia ergibt schlechterdings keinen Sinn. Wenn der Herausgeber die Phrase pervigilia fidei integra in den Index aufgenommen hat, so geschah es wohl nur, um ein Unikum zu registrieren. Privilegia statt pervigilia ergibt nicht nur nicht einen trefflichen Sinn, sondern wird als ursprüngliche Lesart auch durch einen desbezüglichen Sprachgebrauch des Faustus bewährt.[1])

8) 56, 21 ist nach sed ein et zu ergänzen. Es ist unentbehrlich.

9) 68, 22 ist statt sanitatis : sanantis und 68, 25 statt sanare : sanari zu lesen. Dies ist durch den Kontext unabweislich gefordert.

10) 71, 30 ist statt Iudaeae arrogantia : Iudaea arrogantia zu lesen, analog dem fides gentilis 72, 1.

11) 73, 6 ist statt gratiae : gratia zu lesen. Dies ist, ganz abgesehen von dem angesichts des Kontextes unklaren und konfusen operibus gratiae, schon durch den deutlich als vom Verfasser beabsichtigt erkennbaren Parallelismus der beiden in Frage kommenden Sätze gefordert bezw. durch den

---

[1]) Vgl. privilegium libertatis arbitrii (8, 27), inmortalitatis (14, 13), iustitiae (27, 23), verbi (103, 11), communis potentiae (117, 16), deitatis (128, 12). maiestatis (139, 10; 180, 17); vgl. auch 76, 21; 132, 7; 137, 15.

Umstand, dass nur so sich ein deutlicher Gegensatz gewinnen lässt: sine operibus gratiâ salvari — cum operibus prohibente naturali nexu ianua salutis excludi.

12) 78, 30 ist zu lesen rationem sapientia, perennitatem aeternitas. Es ist undenkbar, dass Faustus geschrieben haben sollte: ratio sapientiam, perennitas aeternitatem. Wenn die 4 hier genannten Eigenschaften auf Gott und den Menschen verteilt werden sollen, so kann doch kein Zweifel sein, dass aeternitas und sapientia auf seiten Gottes und ratio und perennitas auf seiten des Menschen zu stehen zu kommen hätten. Die Richtigkeit der hier proponierten Emendation wird bewährt dadurch, dass 1. in dem unmittelbar folgenden Satze (de imagine etc.) nicht so sehr die sapientia als vielmehr die ratio durch das intellegit, rectum sapit und discriminat wieder aufgenommen wird und dass 2. 93, 17 ff. von der sapientia Gottes ausgesagt wird, dass sie den Menschen mit dem sensus rationis et discretionis ausgerüstet habe.

13) 80, 27 ist nach tribuisset eine Lücke zu statuieren. Dem Vordersatze nisi ei aliquid proprium, unde posset placere, tribuisset, fehlt, wie das unmittelbar vorhergehende nisi voluntaria devotione et intentione quaereretur, remunerationem homini non deferret beweist, der Nachsatz. Der jetzt fehlende Nachsatz enthielt etwa ein obsequium oder opera non requireret.

14) 88, 6 ist statt natus : nutus zu lesen. Natus ist an dieser Stelle unmotiviert, ja sinnlos. Vergleichen liesse sich zu nutus : oculos ad tremendi iudicis nutum adtollere 216, 8; non nutu iubentis, sed affectu supplicantis quem invitare ad vitam 56, 16; quid de nutu et inpulsu praescientiae incipit 62, 17; pro potestatis nutu quem derelinquere ad perditionem 72, 12.

Ich wende mich zur Besprechung einiger Stellen, betreffs derer mir die Diskussion bisher noch nicht abgeschlossen erscheint.

B. 1) 13, 9 ist mit dem λ-Rezensenten der Engelbrecht'schen Faustusausgabe [1]) gegen den Herausgeber natam statt natum (so der Kodex) zu lesen. Denn konstruieren wir im bisherigen Texte so, wie Engelbrecht will, d. h. fassen wir natum als

---

[1]) Theol. Literaturblatt vom 29. April 1892, S. 195 ff.

Part. gen. masc. (scil. hominem) und als Subjektsakkusativ, causam dagegen als Praedikatsakkusativ, so hätten wir angesichts des Kontextes [1]) in dem Satze agnosce — voluptatis die denkbar ungeschickteste Antwort auf die Frage: woher die Erbsünde? Denn soll die Lesart natum überhaupt einen Sinn ergeben, so kann die Sache vom Verfasser nur so gedacht sein, dass der de oblectamento conceptionis etc. geborene Mensch insofern Ursache der Erbsünde ist, als er infolge eben dieses Umstandes, dass er de oblectamento conceptionis etc. geboren ist, eine sündige Beschaffenheit an sich trägt und letztere auf demselben Wege, wie er zu ihr gekommen, auf seine Nachkommen weitervererbt. Es bedarf also der Supplierung zweier für die Beantwortung der Frage unentbehrlicher Gedanken, wenn dem natum ein Sinn abgewonnen werden soll. Da nun aber weder der eine noch auch der andere Gedanke unmittelbar in dem uns beschäftigenden Satze gegeben ist, vielmehr erst auf Grund des Kontextes als eventuelle Meinung des Verfassers erschlossen werden kann, und da zweitens nicht anzunehmen ist, dass der Verfasser seinem Gedanken die vorliegende Form gab, um seinen Lesern eine kleine Denkaufgabe zu stellen, so wird statt natum unzweifelhaft natam, weil alle Schwierigkeiten auf dem einfachsten Wege lösend, zu lesen sein.

2) Zu der durchaus ansprechenden Korrektur Petschenig's von una in vana (7, 3) vgl. pro curiosa vanitate qua re delectari 192, 3 und evacuavit veri fidem, qui veritati miscuit vanitatem 51, 27.

3) 7, 5 ist das vom Herausgeber eingeschaltete et mit Zycha [2]) zu streichen. Das so entstehende, angeblich unerträgliche Asyndeton (so Engelbrecht) beseitigt sich, wenn man hinter sanitatem einen Punkt setzt.

[1]) Vgl. Unde autem veniat nexus iste, qui posteros trahit, si requiras: sine dubio per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. nam cum illum solum videas ab originali immunem esse contagione, qui non carne, sed spiritu, nec erubescenda passione, sed stupenda benedictione conceptus est, agnosce causam mali originalis de oblectamento natum conceptionis et de vitio voluptatis 13, 1 ff.

[2]) Berliner philolog. Wochenschrift v. 27. Febr. 1892, S. 275 f.

4) 14, 28 liegt kein Grund vor, das handschriftliche convenit in conveniet zu ändern. Unbeachtet ist aber, soviel ich sehe, bisher geblieben, dass der Text hier unzweifelhaft nicht intakt ist. Trotz des istud—hoc und trotz des deutlich beabsichtigten Gegensatzes fehlt die Möglichkeit, das im Vorhergehenden Gesagte auf das istud und hoc zu verteilen.

5) 31, 28 ist mit dem Herausgeber das handschriftliche exterioris als das einzig mögliche beizubehalten.

6) 31, 29 proponiert Petschenig richtig, statt curae : curare zu lesen. Zu vergleichen wäre ausser dem bereits angezogenen nemo curam laboribus ferat (32, 6) das charakteristischere qui peccaturi erat maculas curaturus 77, 15.

7) 36, 29 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig in primo Regum zu lesen.

8) 50, 21 ist mit Petschenig gegen Jülicher[1]) und den Herausgeber (Prolegg. LXXV) statt captae oder captivae civitatis populum das handschriftliche captivitatis populum festzuhalten. Eine Verbindung wie „Volk der Gefangenschaft" sollte bei einem Kirchenschriftsteller nicht auffallen.

9) 54, 7 ist das handschriftliche et gegen das est oder erit des Herausgebers beizubehalten. Es ist durchaus am Platze und keineswegs unverständlich, wie Engelbrecht meint, — letzteres aber allerdings nur dann, wenn man cordis sowohl als propriae voluntatis von crimen abhängig sein lässt. Die dadurch entstehende Ellipse von est dürfte gegen diese Konstruktion kein Argument ergeben.

10) 60, 5 ist gegen Petschenig, der mit den bisherigen Ausgaben perurget et abire compellit lesen will (die Handschrift hat: perurget et abire perurget compellit), das abire perurget et compellit des Herausgebers, weil mit dem unmittelbar vorhergehenden festinus am ungezwungensten vereinbar, vorzuziehen.

11) 80, 5 proponiert Petschenig statt des handschriftlichen sed: Seth zu schreiben. Eine ungemein glückliche Emendation! Inwiefern durch diese Änderung Sinn und Konstruktion unverständlich werden (so Engelbrecht), während durch Einschal-

---

[1]) Theol. Literaturzeitung Nr. 5 1892, S. 130 f.

tung eines dei nach sed alles klar werde — Abel werde infolge der Ähnlichkeit seines Charakters und seiner Thaten als Sinnbild Gottes (Christi) verwandt, er heisse also in locum dei substitutus —, ist mir schlechterdings unverständlich. Nicht auf Abel passt das Gesagte, sondern nur auf Seth, der ja gerade ein Ersatz für Abel sein sollte. Und ebenso stimmt auch dieses, dass seine posteri : filii dei genannt wurden, nur zu ihm und nicht zu Abel. Doch die Sache ist zu klar, um noch weiterer Erörterungen zu bedürfen.

Der Brief an Paulinus von Burdegala.

In der bereits oben erwähnten epistula Aviti ad Gundobadum heisst es in betreff unseres Briefes: Et quia legistis consulenti cuidam Paulino Burdegalensi ab episcopo supradicti nominis (scil. Fausto) fuisse responsum: cuius temporibus Paulinus quidam (deus viderit, utrum is, quem memoratis, tamen Burdegalensis) non pauca stilo catholico et inreprehensibili fide conscripsit: praefati haeretici mentionem idcirco praemisi, ne Manichaei ipsius Fausti opus infaustum citeriorem hunc, quem etiam gloria vestra noverat, ortu Britannum habitaculo Reiensem, titulo nominis accusaret.

Avitus von Vienne sieht also den Verfasser unseres Briefes in Faustus (von Mileve), dem älteren Zeitgenossen Augustin's. Was ihn zu dieser Ansicht veranlasst hat, lässt sich schwer sagen. Das eine steht jedoch fest, dass Faustus von Mileve mit diesem Brief nichts zu thun hat. Letzterer hat unsern Rejenser unzweifelhaft zum Verfasser. Dies ist durch folgendes gegeben.

1) kann von dem Manichäer Faustus als Verfasser des Briefes nicht die Rede sein, weil sich im Briefe dreimal Entlehnungen aus Cassian's Kollationen finden, so 183, 16 vgl. coll. IV 9, 1; 189, 4 vgl. coll. XVIII 16, 2; 191, 16 vgl. coll. IV 19.[1]) Cassian hat aber die ersten 10 Bücher seiner

[1]) Vgl. Petschenig bei Engelbrecht, Patristische Analekten 1892, S. 96.

Kollationen ca. 420 beendet, die übrigen 14 im Laufe der 20er Jahre.[1]) Faustus von Mileve aber, gegen welchen Augustin etwa ums Jahr 400 seine libri XXIII contra Faustum Manichaeum schrieb,[2]) hat schon vor der Abfassung bezw. Veröffentlichung dieser augustinischen Schrift nicht mehr zu den Lebenden gehört. Im Eingang seiner eben genannten Schrift (cap. 1) spricht Augustin von ihm wie von einem bereits Gestorbenen.[3]) Die Art und Weise übrigens, wie Augustin hier seiner gedenkt, lässt das „Faustus episcopus" des Avitus in sehr zweifelhaftem Lichte dastehen.

2) ist die Autorschaft des Faustus von Reji für unseren Brief, ganz abgesehen davon, dass er zusammen mit anderen Briefen desselben handschriftlich überliefert ist, schon durch seine grosse inhaltliche und formale Verwandtschaft mit De gratia und De spiritu sancto gegeben. Ich stelle die in Frage kommenden Stellen — ich komme auf sie in einem anderen Zusammenhange noch einmal zurück, daher die Ausführlichkeit — der besseren Übersicht halber einander gegenüber.

Ep. V (185, 19 ff.).	De gratia (20, 15 ff.).
Apostolus Paulus de cuius pectore quasi de templo suo dominus loquebatur, numquid solam fidem sibi iudicavit ad superanda mundi mala posse conpetere ita dicens: castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicavero, ipse reprobus efficiar? ecce per vitia corporis reprobus fieri metuit, iam probatus per mortifera carnalium contagia passionum vas contume-	Sed et alio loco dicit apostolus: castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar. ecce beatus apostolus iam Christo adquisitus, iam vas electionis effectus nequaquam sub nomine praedestinationis et gratiae otio manus relaxat, sed cum dei beneficiis conatus suos iungit et dicit: castigo corpus meum et in servitutem redigo. ecce iam

[1]) Vgl. Fessler-Jungmann, a. a. O. II, 2 p. 297.

[2]) P.L. 42, 207 seqq.

[3]) Vgl. Faustus quidem fuit gente Afer civitate Milevitanus . . . Noveram ipse hominem, quemadmodum eum commemoravi (nämlich in den Confess. lib. V cap. 3 und 6).

liae fieri pertimescit, qui iam vas electionis effectus est.

partis dexterae miles est, et vide, quomodo periclitari metuit iam probatus, quomodo reprobari pertimescit electus. Iam victoriam in manibus habet et necdum arma deponit, iam perductus est ad triumphum et adhuc militiae pertimescit eventum.

Im einzelnen liesse sich zum Citat aus Ep. 5 noch folgendes vergleichen: 1. de cuius pectore quasi de templo suo dominus loquebatur vgl. et ideo (sp. sanctus) per Esaiam prophetam velut . . . . de templo suo loquitur 105, 22 f.; 2. numquid vgl. 24, 2. 7; 33, 29; 34, 4; 35, 11. 20; 50, 26. 27; 52, 2; 63, 21; 64, 13; 94, 23; 104, 8; 116, 11. 13. 19. 27; 144, 16; 175, 17. 19; 176, 1; 185, 20; 194, 9; 3. iudicabit (= urteilen, im Sinne von „der Meinung sein") vgl. 4, 11; 16, 9. 28; 23, 17; 33, 28; 51, 17; 55, 11; 63, 26; 64, 18; 76, 19; 77, 25; 91, 12; 108, 8; 116, 9; 118, 5; 4. conpetere (= suppetere)] vgl. 21, 27; 88, 27; 90, 22; 93, 30. 31; 152, 21; 154, 18; 180, 16; 188, 20; 5. iudicavit . . . ita dicens vgl. zu dieser Citationsformel 18, 15; 37, 27; 40, 12; 42, 23; 66, 24; 67, 24; 81, 21; 90, 1; 105, 9; 112, 25; 136, 9. 25; 138, 8; 147, 26; vgl. dieselbe Citateinführung, jedoch ohne ita, 9, 13; 18, 27; 20, 3; 27, 17; 40, 4; 45, 5. 21; 54, 28; 70, 19; 82, 1; 89, 12; 102, 20; 107, 5; 111, 12; 112, 1; 113, 25; 122, 1; 123, 3; 125, 10; 127, 19. 6. ecce vgl. 15, 16; 20, 17. 21; 23, 24; 32, 7; 37, 15; 38, 16; 39, 16. 22; 43, 3; 59, 6; 66, 25; 68, 4; 69, 3. 18 etc.; 109, 5. 19; 110, 7; 136, 24; 142, 11 etc.; 169, 21. 26; 170, 4; 176, 17; 185, 24; 188, 7; 192, 14; 219, 3; 7. per mortifera carnalium contagia passionum. Beachte die Stellung (abab). Vgl. diversa carnalium blandimenta vitiorum 25, 1. 8. contagia vgl. contagio 13, 6; 9. mortifera vgl. m. erroris malum 28, 10; m. iactantiae praesumptio 51, 25; 10. carnalium vgl. c. concupiscentia 9, 26; c. vitia 25, 1 [c. suavitates 197, 11; c. affectiones 199, 16; c. oblectamenta 214, 9]; 11. passionum vgl. erubescenda passio 13, 7; obscoena p. 14, 14; passioni succumbere 35, 5; p. re-

luctari 62, 14 [passiones occultae 198, 11; passiones ille quinque sensuum 213, 17].

Denselben Charakter — freie Reproduktion der gleichen Gedanken und dabei ausgesprochen faustinisches Kolorit — tragen auch die folgenden Parallelen.

Ep. V (192, 8 ff.).

Quae homini non insita per naturam, sed ita sunt adiuncta per gratiam, ut separari possint desidia intercedente per culpam; und (193, 16 ff.): homo vero duplex intellegi potest, qui vivens et iustus et sapiens dici potest, vita autem et iustitia et sapientia dici non potest, quia ita his induitur, ut aliquotiens exuatur.

De gratia (79, 20 ff.).

Errant ergo, qui iustitiam reliquasque virtutes animae putant esse substantiam . . . manifeste enim inveniuntur adposita, dum culpis intervenientibus exuuntur; und (79, 17 ff.): et ideo iuxta hanc rationem magis duplex status hominis apparet, cui haec ita inseruntur, ut separentur saepius et auferantur.

Ep. V (193, 10 ff.).

Quod autem . . . sermo tuus de poeta mutuatus ignem animae simplicis aestimavit, de sola hoc divinitatis substantia dici convenit, cui nihil adpositum, nihil a superiore conlatum, nihil constat adiunctum. iustus pariter et iustitia, vivens et vita, sapiens atque sapientia est, virtus et origo virtutum. in principalibus enim bonis suis hoc est ipse quod possidet. homo vero duplex intellegi potest, qui vivens et iustus et sapiens dici potest, vita autem et iustitia et sapientia dici non potest, quia ita his induitur,

De gratia (79, 2 ff.).

Et cum deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens invenitur, tanto magis deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in vultibus, sed in virtutibus possidetur. et propterea de deo dicitur: subtilis, simplex, sincerus. simplex utique, quia nihil illi extrinsecus adiectitium, nihil aliunde conlatum, sed in illo virtus, essentia atque substantia est. ac sic deus quod habet est, homo vero haec dona, nisi acceperit, non habet. cum ergo deus iustus ac iusti-

ut aliquotiens exuatur. quod homini datum est, deo insitum est. homo verbi gratia deauratus est, deus aurum est, in quo hoc est potentia et gratia quod natura. (Vgl. auch ep. 8, S. 208, 19 ff.)

titia, misericors et misericordia, pius et pietas sit, homo iustus esse potest, iustitia esse non potest, misericors esse potest, misericordia esse non potest, pius esse potest, pietas esse non potest, quia non naturaliter habet ista, sed largiter. verbi gratia ille aurum est, homo vero deauratum vas videri potest, et in homine gratia est, quod in deo natura est, et in hoc creatum est, quod in illo probatur ingenitum. et ideo iuxta hanc rationem magis duplex status hominis apparet, cui haec ita inseruntur, ut separentur saepius et auferantur.

Ep. V (189, 24 ff.).

Sciendum ergo est, quia ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit. nam sicut deus inmortalis, misericors, iustus, patiens est, ita harum dona virtutum in faciem nostri interioris infundit, ut, quanto quisque magis patiens, magis iustus, magis misericors existeret, tanto magis divinae participationis munere praeditus appareret, sicut apostolus dicit: in interiore homine habitare Christum per fidem.

De gratia (78, 30 ff.).

De imagine dei est, quod (homo) intellegit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum iudicio examinante discriminat. et cum deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens invenitur, tanto magis deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in vultibus sed in virtutibus possidetur und (79, 24 ff.): solum vero arbitrium et inmortalitas, quae etiam malis insita est, non aufertur, licet dignitas et beatitudo inmortalitatis possit auferri. quantum ergo ad libertatem

arbitrii et inmortalitatem pertinet, imaginem dei licet a se et in se decoloratam etiam mali habere possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt.

Ep. V (188, 18 ff.).

Quod autem de ipsa anima, utrum corporea an incorporea sit, postulas edoceri, itaque, quod temporibus non includitur nec locorum terminis cohercetur, quod soli deo conpetit, hoc tantum incorporeum esse cognosce. sicut unus doctorum eximius disserens cuidam sciscitanti, ubi esset deus, ita respondit: deus non alicubi est: quod alicubi est continetur loco, quod continetur loco corpus est. quae cum ita sint, omnis caro corpus, non omne corpus et caro est, [et] quia non solum anima, sed etiam angelorum invisibilis caelestisque substantia sicut localibus spatiis continetur, ita auctori suo corporea esse et conprehensibilis adprobatur.

De spiritu sancto (132, 13 ff.).

. . . substantia animae utpote materia corporalis aliae rationabili creaturae penitus nescit infundi. crassitudini enim exterioris hominis conparata anima incorporea dici potest, ad auctorem vero relata, cui conprehensibilis est materia sua et factura palpabilis, a quo intra corpus includi et conligari atque igni perpetuo mancipari potest, sicut legimus, ut eant in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius, huic indubitanter auctori pro factoris iure corporea est.

Vergleichen liessen sich noch die von Engelbrecht (Prolegg. p. XXIV) angeführten Parallelen:

Ep. V (193, 15 ff.).

In principalibus enim bonis suis hoc est ipse, quod possidet . . . homo verbi gratia deauratus est, deus aurum est,

Ep. VIII (209, 5 ff.).

In virtutum suarum gloria hoc est ipse, quod possidet. verbo tenus homo deauratus est, deus aurum est. quod in

in quo hoc est potentia et gratia quod natura.

homine gratia est, in deo natura est etc.

Ep. V (189, 5 ff.).

Quid est enim nisi corporeum, quod de supernis sedibus proturbatum loco cessit? quid est, quod sensit ruinam? quid est, quod aeternae flammae obnoxium praeparatur ad poenam?

Ep. III (178, 22 ff.).

Vel ille, credo, localis est, qui ex eo in caelo non est, ex quo est eiectus e caelo . . . dic mihi, si corpus non habet, in illa deiectione quid decidit? quid illi negas corporalem naturam, cuius negare non audes ruinam? et si, ut dicis, corpus non habet, non ardebit. ubi autem nisi in corpore sentiet ignem illum, qui paratus est diabolo et angelis eius?

Die beiden weiteren von Engelbrecht angeführten Konkordanzen zwischen ep. 5 und Pseudo-Eusebius 47 und 16 können hier nicht in Betracht kommen, da der faustinische Ursprung dieser Predigten erst noch zu erweisen wäre. Übrigens bedarf es ihrer auch nicht.

De spiritu sancto.

Der faustinische Ursprung dieser in früherer Zeit dem römischen Diakonus Paschasius zugeschriebenen Schrift gilt heutzutage als ausgemachte Sache. Eine andere Frage ist es, wie weit den zu gunsten einer Autorschaft des Faustus beigebrachten Argumenten die Beweiskraft innewohnt, die sie besitzen sollen. M. E. ergeben sie nur die Wahrscheinlichkeit dessen, was bewiesen werden soll. Dieses sowohl, als der Umstand, dass, wie wir noch sehen werden, die bisherige Argumentationsweise nicht ohne Bedeutung geblieben ist für die Sichtung des homiletischen Nachlasses des Faustus, wird es nicht als überflüssig erscheinen lassen, wenn wir die bisher zu

Faustus' gunsten vorgebrachten Argumente uns noch einmal vergegenwärtigen. Ich folge hierbei den Ausführungen Engelbrecht's, der zuletzt das gesamte Beweismaterial, mit teilweiser Hinzufügung von Neuem, in seinen „Studien über die Schriften des Bischofes von Reji Faustus (Wien 1889)“ zusammengestellt hat.

1) Als erstes für Faustus sprechendes Argument führt E. an, dass der Cod. Palatinus 241 s. X, der, soviel sich sehen liesse, allein die beiden Bücher über den Heiligen Geist unter Faustus' Name überliefere, an Güte seiner Textüberlieferung alle anderen Handschriften in einem Grade überrage, dass er mit seinem Archetyp durch ungleich weniger Glieder verbunden sein müsse als jene. Daher dürfe man für die Überschrift im Cod. Palat. ceteris paribus eine grössere Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen, als für die in den übrigen Handschriften. So E. Dieser Schluss wäre gewiss ein berechtigter, wenn nicht die Überschrift im Cod. Palatinus wörtlich dem Faustuskapitel des Gennadius entlehnt wäre, — eine Thatsache, die E. zwar nicht entgangen, von ihm aber auch nicht gewürdigt worden ist. Denn wenn auf ein „Incipit prolocutio de plenitudine spiritus sancti“ unmittelbar, — ohne dass bisher der Name des Faustus genannt worden wäre, — die aus Gennadius wörtlich entlehnten Worte folgen: Faustus ex abbate lirinensis monasterii etc., so ist es zum mindesten unwahrscheinlich, dass diese Überschrift auf einen Archetyp zurückgeht, in dem Faustus als Verfasser der Schrift De spiritu sancto genannt war. Im Gegenteil, — diese wörtlich aus Gennadius genommene und an das „Incipit prolocutio etc.“ angelehnte Notiz legt die Vermutung nahe, dass die Überschrift des Cod. Palat. ihren Grund nicht in einer auf Faustus bezüglichen Notiz des Archetyps hatte, sondern in der Vermutung eines Abschreibers, der eine namenlos überlieferte Schrift über den Heiligen Geist mit der schon mehrmals erwähnten Gennadiusnotiz versah, — weil er die Schrift für faustinisch hielt.

2) E. beruft sich weiter auf Ioannes Trithemius, der in seinem Werk: De scriptoribus eccelesiasticis unter dem Artikel „Faustus“ unter anderem auch eine Schrift: De spiritu sancto lib. I: Fides catholica in universum mundum — die Anfangs-

worte der in Rede stehenden Bücher über den Heiligen Geist — anführe. Trithemius müsse also eine oder mehrere Handschriften gekannt haben, in denen jene Schrift den Namen des Faustus trug. Doch bleibt, wie E. selbst bemerkt, unentschieden, ob dies der Codex Palatinus 241 oder ein anderer gewesen ist.

3) Als 3. Argument führt E. an, dass Sedulius Scotus im 9. Jahrhundert (um 818) in seinem Collectaneum in Matthaeum an 2 Stellen kurze Exzerpte unter dem Namen des Faustus anführe, — Exzerpte, die sich als der Schrift De spiritu sancto entnommen darstellten. Wir hätten hier also ein direktes Zeugnis aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, das Faustus den Verfasser unserer Schrift nennt. Diesem Zeugnis aus dem 9. Jahrhundert kann aber ein anderes aus demselben Jahrhundert entgegengestellt werden, demzufolge die Schrift De spiritu sancto vom römischen Diakonus Paschasius herrührt. Unter dem Namen eben dieses Paschasius citiert Ratramnus von Corby in seiner Schrift Contra Graecorum opposita eine Stelle aus dem 8. Kap. des I. Buches von De spiritu sancto.[1])

4) Weiter beruft sich E. auf das Zeugnis des Gennadius, der — ein jüngerer Zeitgenosse des Faustus — in seiner Schrift De viris illustribus (c. 86) ausdrücklich berichte, dass Faustus ein Werk über den Heiligen Geist verfasst habe. Es heisse bei Gennadius: Faustus — ex traditione symboli occasione accepta composuit librum de spiritu sancto, in quo ostendit eum juxta fidem patrum et consubstantialem et coaeternalem esse patri et filio ac plenitudinem trinitatis obtinentem. Die Worte ex traditione symboli occasione accepta passten vollkommen auf die Schrift, da thatsächlich das Symbol und zwar der Artikel desselben: credo et in spiritum sanctum, wie aus den ersten 3 Kapp. (der bisherigen praefatio u. Kap. 1 u. 2) zu ersehen sei, den Ausgangspunkt für die weiteren Auseinandersetzungen über den Heiligen Geist bilde. — Bestände diese Argumentation E.'s zu Recht, so wäre damit allerdings gegeben, dass ein Zeitgenosse des Faustus in unverkennbarer Weise auf das in Rede stehende Werk als eine Schrift des Faustus hinweist.

[1]) Vgl. Engelbrecht, Studien, Zusätze, S. 109.

Doch besagen die Worte ex traditione symboli occasione accepta wirklich, was E. aus ihnen herausliest? Ich muss gestehen, dass es mir unerfindlich geblieben ist, wie E. hat behaupten können, dass das ex traditione symboli nichts anderes bedeute als ex verbis symboli und occasione accepta synonym sei einem exordio sumpto oder ähnlichen Wendungen und Johann Stilting in den Acta Sanctorum die Stelle des Gennadius demnach richtig paraphrasiert habe, wenn er sage: a symbolo auctor memorati operis orditur et ex his symboli verbis: credo et in spiritum sanctum occasionem arripit divinitatem spiritus sancti latius probandi. Die Auffassung E.'s ist nicht nur nicht durch nichts berechtigt, sondern durch den Wortlaut der in Rede stehenden Stelle m. E. schlechterdings ausgeschlossen.

Der Satz: ex traditione symboli occasione accepta composuit librum etc. bietet gewisse Schwierigkeiten. Zunächst, wie ist er zu konstruieren? Gehört ex traditione symboli so zu composuit, dass der Abl. absol. occasione accepta als blosse Parenthese zu stehen kommt? oder ist ex traditione symboli mit occasione accepta eng zusammenzunehmen und in dieser seiner engen Verbindung als nähere Bestimmung des composuit anzusehen? Beides ist an sich möglich. Im ersteren Falle wäre die Meinung des Gennadius die, dass Faustus auf Grund der traditio symboli, das würde hier heissen auf Grund der überlieferten Form des Symbols, bei gegebener Veranlassung sein Buch über den Heiligen Geist verfasst habe. Im letzteren Falle hätte er sagen wollen, dass die traditio symboli es gewesen sei, die ihm einen Anlass zu seinem Werk De spiritu sancto geboten habe. Nur die zweite Möglichkeit erweist sich als annehmbar. Denn wäre das occasione accepta für sich zu nehmen und als blosse Parenthese zu betrachten, so begriffe sich nicht, was Gennadius zu dieser nichtssagenden, weil selbstverständlichen — man schreibt nicht eine umfangreiche Schrift ohne gegebene Veranlassung — Parenthese veranlasst haben könnte. Das occasione accepta verlangt eine nähere Bestimmung. Diese kann nur in ex traditione symboli gesehen werden, und unsere Stelle kann nur besagen wollen, dass die traditio symboli es gewesen sei, welche dem Faustus Anlass wurde, seine Schrift De spiritu sancto zu verfassen. Doch was meint er mit der traditio symboli? Es ist bekannt, dass traditio symboli terminus technicus war für die feierliche Mitteilung des Glaubensbekenntnisses an die Taufkandidaten. Auch hier muss es dieses bedeuten. Dann ist aber ein Zweifaches möglich. Entweder ist traditio symboli der Akt an sich, der äussere Vollzug der Überlieferung des Glaubensbekenntnisses, oder aber es ist hier an die

Form des Symbols gedacht, in der dieses den Katechumenen zur gedächtnismässigen Aneignung mitgeteilt wurde. Da nun sich kein Grund denken lässt, wie der äussere Vollzug der traditio symboli jemand ein Anlass werden konnte zur Abfassung gerade einer Schrift über den Heiligen Geist, so haben wir uns für die zweite Möglichkeit zu entscheiden, und die Veranlassung zu seiner Schrift über den Heiligen Geist kann für Faustus — angesichts sowohl des occasione accepta wie des ex traditione symboli — keine andere gewesen sein, als die, dass irgendwo und von irgendwem bei der traditio symboli Änderungen an der usuellen Form des Taufbekenntnisses versucht worden sind, aus denen sich gewisse Konsequenzen für die Lehre vom Heiligen Geist ergaben oder ergeben sollten. Nur so kann m. E. die Gennadiusstelle ausgelegt werden, und nur so haben wir eine Auslegung, die dem Kontext gerecht wird. — Stimmt nun dieses zu der uns beschäftigenden Schrift über den Heiligen Geist? Wir müssen sagen: ja!

Zunächst sei bemerkt, dass die Gegner, die unser Autor im Auge hat, nicht irgendwo zu suchen, nicht die Macedonianer [1]) im allgemeinen sind, sondern speziell die seiner Heimat. Nur so wird verständlich, dass der Autor gleich in den einleitenden Worten (102, 14 ff.) sagen kann: Et quia oportet, ut errantibus quasi parvulis et ignaris prima christianae traditionis elementa repetamus, in hac symboli perfectione et unitas evidenter aperitur et trinitas etc. Von den Macedonianern seiner Heimat gilt also zunächst, was über die Gegner gesagt ist. Dies ist aber, soweit es auf das Symbol Bezug hat, folgendes:

a) S. 103, 4 ff. heisst's: Unde etiam intellegendum est eos, qui in sanctum spiritum sub aeterna damnatione blasphemant, aut sine perfectione symboli baptizatos aut in ipso sibi symbolo ac fonte mentitos, ante quem omnis homo diabolo renuntians confitetur: credo et in spiritum sanctum. Mit diesen Sätzen — wir beachten das sine perfectione symboli baptizatos — kann der Autor nur haben sagen wollen, dass er es sich nicht anders denken könne, als dass diejenigen, welche sich — sich selbst zu ewiger Verdammnis — eine Blasphemie gegen den Heiligen Geist zu schulden kommen liessen, bei der Taufhandlung entweder ein nur entstelltes [2]) Glaubensbekenntnis abgelegt oder, wenn dieses nicht der Fall war, bei der Ablegung desselben sich selbst belogen hätten. Worin der Autor speziell dieses sine perfectione symboli baptizari

[1]) Dass Macedonianer die Gegner sind, gegen die der Verfasser sich wendet, ergibt sich ebensowohl aus dem ganzen Inhalt der Schrift, wie aus einer namentlichen Bezugnahme auf sie.

[2]) Nur so scheint mir das sine perfectione symboli gefasst werden zu können. Vgl. auch perfectio symboli S. 102, 15.

gesehen hat, darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Nachdem er in Bezug auf das credo et in spiritum sanctum des Symbols zu Schluss des 1. Kap. gesagt hat: in professionis huius reverentia (nämlich, dass es heisse: credo in) universa divini nominis debita continentur obsequia, fährt er im 2. Kap. fort:

b) Sed opponis et dicis non statim in hoc verbo deum posse monstrari, quo dicimus: credo et in spiritum sanctum, quia sequitur: credo in sanctam ecclesiam catholicam ... Quid supponendo exiguam, id est „in" syllabam ingentem caliginem subtexere conaris? und zum Schluss des 2. Kap. (S. 105, 1 ff.) sagt der Verfasser: ... nonnullorum inperitia praepositionem hanc (scil. „in") velut de proxima vicinaque sententia in consequentem traxit ac rapuit et ex superfluo inprudenter adposuit.

Diese Stellen sprechen eine deutliche Sprache. Sie beweisen, dass in der Heimat des Autors es Anhänger des Macedonius gegeben hat, die in antitrinitarischem Interesse den Versuch gemacht haben, im Symbol nach dem credo et in spiritum sanctum ein dem Abendlande fremdes „in" einzubürgern. Das wird ihnen um so berechtigter erschienen sein, als sie sich hierbei auf die morgenländische Form des Taufsymbols berufen konnten, in dem sich ja bekanntlich auch bei dem auf das καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα folgenden Stücke ein εἰς fand. Steht aber fest, dass von seiten der Macedonianer versucht worden ist, ein „in" in das Taufsymbol einzuschmuggeln, so konnte dieses nicht besser geschehen als beim Taufunterricht, sowie beim Abschluss desselben — der traditio symboli. Lehren aber dies die angeführten Stellen, so ist damit gegeben, dass die Worte des Gennadius gerade auf unsere Schrift in deutlichster Weise Bezug nehmen, — ein Resultat, das sich — um solches des Zusammenhangs wegen noch einmal zu erwähnen — bei der Engelbrecht'schen Argumentation noch nicht ergab.

Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass die äusseren Gründe, die E. für die Autorschaft des Faustus anführt, sämtlich sehr problematischer Natur sind. Würde sich zu Gunsten des Faustus nicht mehr an Gründen anführen lassen, als es bei E. geschieht, so wäre damit die Autorschaft des Paschasius, dem in allen übrigen Handschriften die Schrift De spiritu sancto zugeschrieben wird, und von dem Gregor I. in seinen Dialogen (lib. IV, 40) sagt: audivi, quod Paschasius huius apostolicae sedis diaconus, cuius apud nos rectissimi et luculenti de spiritu sancto libri exstant, mirae sanctitatis vir fuerit, – nicht ausgeschlossen. E. führt nun aber ausser diesen äusseren Gründen noch eine Reihe innerer Gründe an. Sehen wir zu, welcher Art diese sind.

1) Als erstes Argument fungiert hier die äussere Anordnung der Schrift. Diese stimme mit der der beiden Bücher De gratia so vollkommen überein, — hier wie dort wären es 2 BB., dieselben in einzelne Kapitel geteilt, jedes derselben mit einer kurzen, den Inhalt vermittelnden Überschrift versehen, — dass beide Werke nur einen Verfasser haben könnten. Dieses Argument wird aber von E. selbst seiner Beweiskraft beraubt, wenn er in einer Anmerkung darauf hinweist, dass dies im allgemeinen Sitte der damaligen Zeit gewesen zu sein scheine.

2) E. verweist weiter auf Stil und Sprache unserer Schrift. Diese stimme in einer Weise mit der in Faustus' Schrift De gratia überein, dass auch dieses wiederum für die beiden Werke denselben Autor fordere. Wohl als Beleg für diese Behauptung wird von E. ein dreifaches angeführt:

a) die Formel non ita est (in De gratia 13 mal, in De spiritu sancto 8 mal);
b) die Einwendungsformel sed dicis (in De gratia 9 mal, in De spiritu sancto 7 mal);
c) das Wort credulitas für fides, das sowohl in De gratia als in De spiritu sancto sich finde.

Aber, müssen wir fragen, können diese 3 Einzelheiten, von denen die beiden ersten an sich nichts sonderlich Eigentümliches haben, zudem in einer polemischen Auseinandersetzung sich nur zu nahe legen, und von denen die dritte, wie E. selbst richtig bemerkt, sich als gewöhnliche Erscheinung in den Schriften der Semipelagianer darstellt, die Sprache eines Autors charakterisieren bezw. ein Beleg dafür sein, dass die Sprache in beiden Werken sich aufs engste berührt? Die Frage muss verneint werden. Nicht viel günstiger gestaltet sich die Sachlage selbst dann, wenn wir den Index verborum et elocutionum der E.'schen Faustusausgabe heranziehen. Auch dieser ist, trotz seiner relativen Reichhaltigkeit und trotz der Sorgfalt, mit der er gearbeitet ist, nicht im stande, die Überzeugung zu wecken, dass wir in den Schriften De gratia und De spiritu sancto es mit sprachlich eng verwandten Werken zu thun haben, bezw. das von E. als vollkommen zutreffend bezeichnete Urteil Johann Stilting's zu rechtfertigen: in utroque opere idem plane stilus, idem dictionis non inelegantis character, eadem ver-

borum constructio, eadem periodorum forma, eadem caesim plerumque dicendi et concise disserendi methodus, eadem crebro interrogandi et lectorem alloquendi consuetudo. rursum in utroque opere eundem plane invenias modum obiectiones adversariorum proponendi, eundem in illis prolixe refellendis ordinem, eandem sacrae scripturae textuum frequentiam.[1]) Die sprachgeschichtlichen Gesichtspunkte, die für die Zusammenstellung des Index massgebend gewesen sind, haben letzteren naturgemäss zu einem nur wenig ausgiebigen Hilfsmittel zur Konstatierung dessen gestaltet, was Faustus in sprachlicher Hinsicht individuell eigentümlich gewesen ist.

Nur ein verschwindend kleiner Bruchteil all des im Index Angeführten kann bei der Frage nach der Verwandtschaft der Sprache in De gratia und in De spiritu sancto Verwendung finden. Denn entweder findet sich 1. das im Index Angeführte je nur in De gratia oder De spiritu sancto oder den Briefen oder 2. nur in De gratia oder den Briefen oder 3. nur in De spiritu sancto oder den Briefen. Und weiter — was De gratia und De spiritu sancto gemeinsam ist, betrifft zum grossen Teile solche syntaktische oder sonstige Einzelheiten, die dem allgemeinen Sprachgebrauch der kirchlichen Latinität angehören und sich beispielsweise in den Briefen des Ruricius — man vergleiche den Index — verhältnismässig gleich häufig, in nicht wenigen Fällen sogar ungleich häufiger finden, als in Faustus' Schrift De gratia. Scheiden wir diese aus, so verbleiben aus dem über 1200 Stichwörter enthaltenden Index nur ca. 70 Einzelheiten. Doch auch diese bedürfen einer starken Reduktion, wenn anders sie die enge Verwandtschaft der uns beschäftigenden Schriften charakterisieren sollen. Denn da auch diese aus dem Rahmen der frühmittelalterlichen Latinität nicht heraustreten, was sich im einzelnen leicht beweisen liesse, so kann unter den ca. 70 Einzelheiten nicht in Betracht kommen,

1) was zu den gewöhnlichsten theologischen bezw. religiösen Begriffen und Wörtern des späteren Kirchenlateins gehört;

2) was, grammatisch-stilistischer Art, dem allgemeinen Sprachgebrauch der kirchlichen Latinität entspricht. Weiter aber auch — aus naheliegenden Gründen —

3) das, was nur ganz vereinzelt in den beiden in Frage kommenden Schriften vorkommt;

4) das, was sich nicht als durchgehender Sprachgebrauch erweist;

5) das, was in den einzelnen Schriften bezüglich der Häufigkeit seines Vorkommens eine grosse Ungleichheit aufweist.

---

[1]) Acta Sanctorum, Sept. VII p. 701 seq.

Ad 1. Hierzu zähle ich regeneratio und salvator. Ersteres findet sich übrigens in De gratia nur 1 mal und in De spiritu sancto nur 2 mal.

Ad 2. Hier seien genannt: si non = nisi: in De gr. u. De sp. s., wie es scheint, ziemlich gleich häufig, bei E. finden sich keine Belege; — si = num: 2 mal in De gr. u. 5 mal in De sp. s.; — quisque = aliquis, quispiam: 2 mal in De gr. u. 1 mal in De sp. s.; — quanti = quot 2 mal in De gr. u. 2 mal in De sp. s.; — quamlibet sine verbo finito: 2 mal in De gr. u. 2 mal in De sp. s.; — nominativus cum infinitivo cum verbis passivis: häufig sowohl in De gr. wie in De sp. s.; — Indicativ in der indirekten Rede: in De gr. u. in De sp. s. ziemlich gleich häufig.

Ad 3. Ich zähle hierzu dasjenige, was in De gr. und De sp. s. nur je 1 mal vorkommt (actualiter opp. naturaliter, adiecticius opp. naturalis, in consequentibus = im folgenden, benedictio, chirographus, de und ex promiscue gebraucht, discutere = examinare, considerare; dum: hac ratione Pharaonem obdurabo, dum eum mihi insultare permitto 59, 8 u. velut de templo suo loquitur, dum .... praesignaret 105, 24; hinc: hinc est quod 81, 25 u. hinc blasphemiam accumulant, cum dicunt 110, 22; instructio, secunda nativitas, obiectio = contradictio, praeiudicare = präjudizieren, reparatio continentiae in De gr. 24, 23 u. reparationis parens in De sp. s. 145, 23 — an letzterer Stelle handelt es sich übrigens um die Wiedergeburt in der Taufe —; serpentinus, sollicitudo = cura, diligentia), sowie diejenigen Fälle, wo das Verhältnis der in Frage kommenden Einzelheiten wie das von 1 : 2 ist (dispensator = largitor, distributor; nihilo minus = aeque, pariter; plurale = pluralis numerus, qualiter).

Ad 4. Hier ist zu nennen: absque dubio neben sine dubio, iste — ille neben hic — ille.

Ad 5. Hierher rechne ich die Fälle, bei denen das Verhältnis der in Frage kommenden Einzelheiten wie das von 1 : 3 ist (gentilis = paganus); 1 : 4 (consequenter, forsitan c. coniunctivo, infidelitas, unus idemque); 1 : 5 (loqui = im Munde führen. Das unter diesem Stichwort Angeführte ist übrigens nicht einheitlicher Art. In De gratia 7, 22 ist loqui = im Munde führen. In dieser Bedeutung findet es sich aber in De sp. s. nicht. De gr. 46, 3 ist es = sprechen, deutlich anzeigen. So gebraucht findet es sich in De sp. s. 5 mal; — sollicitus). 1 : 6 (adhuc = noch opp. iam, essentia, nescire = non posse). 1 : 7 (evacuare). 1 : 8 (quae cum ita sint). 1 : 9 (pro sensu causali = propter, ob; quia cum coniunctivo). 1 : 10 (sub: sermo divinus sub appellatione iustorum Iudaeorum notat arrogantiam 28, 15. Diesem einen Beispiel aus De gratia stehen 10 Belege aus De sp. s. gegenüber, denen übrigens von E. noch ein etc. hinzugefügt wird). 1 : 18 (fuisse mit Part. Perf. Pass.).

Was nach dieser Reduktion verbleibt, ist, wenn ich recht gezählt habe, folgendes: 1) absolute. Dieses Adverb findet sich 1 mal in De gr. (52, 24) in Verbindung mit non im Sinne von „schlechterdings nicht". De gr. 67, 27 ist es mit einem verb. declarandi verbunden. Es muss unentschieden bleiben, ob es hier = klar, deutlich, unmissverständlich ist (vgl. 4, 24) oder = schlechthin u. ä. In letzterer Bedeutung findet es sich 6 mal in De sp. s. 2) alienus a = expers (4 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 3) conpetere alicui = sufficere (5 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 4) factor, von Gott gesagt (4 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s.). 5) factura (9 mal in De gr. und 9 mal in De sp. s.). 6) indubitanter (4 mal in De gr. und 4 mal De sp. s.). 7) inlapsus (Subst.), wenn auch nur 1 mal in De gr. und 2 mal in De sp. s. 8) infusio, wenn auch nur 1 mal in De gr., dagegen 4 mal in De sp. s. 9) insinuare = praedicare etc. (6 mal in De gr. und 3 mal in De sp. s.). 10) lectio = scriptura, wenn auch nur 2 mal in De gr., dagegen 9 mal in De sp. s. 11) die locutiones Fausto peculiares. Von diesen muss das quae cum ita sint ausgeschieden werden, weil es in De gratia 8 mal, in De sp. s. aber nur 1 mal vorkommt. (1 mal findet sich in De sp. s. quae cum sint, ohne ita.) Ebenso ist unverwertbar das ubi est illud?, da es zwar in De gr. 3 mal, in De sp. s. aber keinmal vorkommt. Nur das non ita est kann hier eine Stelle haben (in De gr. 14 mal, in De sp. s. 9 mal). Durch ein Versehen scheint übrigens das von E. in seinen „Studien" erwähnte sed dicis im Index übergangen zu sein. 12) numquid (12 mal in De gr., 6 mal in De sp. s.). 13) ordinatio = dispositio (7 mal in De gr., 2 mal in De sp. s.). 14) sacrae paginae, wenn auch nur 1 mal in De gr., dagegen 3 mal in De sp. s. 15) penitus (2 mal in De gr., 2 mal in De sp. s.). 16) protestari (1 mal in De gr. und 3 mal in De sp. s. E. fügt ein „passim" hinzu, doch fehlen nur 2 Stellen aus De gr. Das Verbum findet sich bei Faustus nur diese 6 Mal. 17) quisque: media quaeque und certi quique in De gr. 20, 4 und 31, 17 und certi quique und magnificentiora quaeque in De sp. s. 117, 11 und 118, 7. 18) subtilitas: s. inimici dolosa in De gratia 17, 13 und nequitiarum dolosa subtilitas in De sp. s. 132, 25. 19) tenere: t. discretionem und t. reverentiam in De gr. 8, 8 und 13, 8 und t. consensum und tenere unam personam in De sp. s. 118, 14 und 139, 19.

Diese 19 bezw. 20 Einzelheiten zeigen, wie wenig der Index für unsere Zwecke bietet, und doch hätte sich reiches, für die Verwandtschaft der Sprache in beiden Schriften wirklich charakteristisches Material erheben lassen, wenn dasjenige Gebiet eine gebührende Berücksichtigung gefunden hätte, auf dem sich naturgemäss die individuellen Eigentümlichkeiten eines Schriftstellers mehr oder weniger zeigen müssen, — ich meine das Gebiet der Phraseologie, des Lexikalisch-Semasiologischen, sowie des allgemein Rhe-

torisch-Stilistischen. Hier hätte sich zeigen lassen, wie Faustus gewisse Wörter und Verbindungen mit Vorliebe verwendet, wie eine gewisse Stetigkeit im Gebrauch einzelner Citations-, Einwendungs-, Übergangs-, Hinweisungsformeln bei ihm sich beobachten lässt u. dgl. mehr. Ich sehe von einer Exemplifizierung des eben Gesagten an dieser Stelle ab. Die nachfolgenden Untersuchungen werden uns reichlich Gelegenheit bieten, auf dergleichen individuelle sprachliche Eigentümlichkeiten des Faustus hinzuweisen. Doch genug hiervon! Die Wichtigkeit des Gegenstandes liess mich so ausführlich werden. Es galt, sich darüber klar zu werden, wie weit die bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete einer kritischen Sichtung des literarischen Nachlasses des Faustus der individuellen Eigenart seiner Sprache gerecht geworden waren bezw. diese ermittelt hatten.

3) Wir kommen hier auf ein für die nachfolgenden Untersuchungen ungemein wichtiges Moment zu sprechen. Es betrifft das Sich-selbst-ausschreiben des Faustus. Auf S. 35 seiner „Studien" äussert sich E. wie folgt: „Es ist eine schon längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus sich selbst in einer Weise auszuschreiben, dass er einzelne Wendungen oder Sätze oder selbst ganze Stücke aus seinen grösseren Schriften in seine Briefe oder Homilien herübernimmt, woraus man den sicher gerechtfertigten Rückschluss ziehen kann, dass wenn in den kleineren, sicher dem Faustus angehörigen Schriften derartige Entlehnungen aus den Büchern De sp. s. sich finden, dieses Werk wahrscheinlich Faustus zum Verfasser habe. Schon Oudin hat diese Wahrnehmung gemacht, und er bemerkt richtig (a. a. O. p. 418): solebat Faustus, ita suas amabat phrases, se ipsum aliquando verbotenus excerpere, ut constat ex aliis atque indubiis eiusdem epistulis et opusculis, in quibus se ipsum interdum ac saepe exscribit."

Diese Sätze E.'s sind zu beanstanden. Zunächst müssen wir fragen: woher kennen wir jene angeblich schon längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus, sich selbst auszuschreiben. Es ist mit ihr, soweit sich sehen lässt, bisher wie mit einem feststehendem Axiom gerechnet worden, während doch noch nie an durchschlagenden Beispielen gezeigt worden ist, dass sie thatsächlich bei Faustus statthat. Denn unter all den Fällen, die bisher als Beleg für diese Eigentümlichkeit des Faustus angeführt worden sind, ist auch nicht ein

einziger, bei dem es sich um unzweifelhaft echte Schriftstücke des Faustus handelt. Der „sicher gerechtfertigte Rückschluss“ E's: Es ist eine längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus etc. — in sicher dem Faustus angehörigen Schriften finden sich Entlehnungen aus De sp. s. — folglich ist letztere Schrift ein Werk des Faustus, — macht sich einer petitio principii schuldig.[1]) Doch gehen wir zu den Beispielen über, die E. — nach dem Vorgang anderer — für seine Behauptung anführt. Ich stelle sie — hierin E. folgend — der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber.

De spiritu sancto (110, 7 ff.).	Ep. III (169, 16 ff.).
Sed dicis: si ex illo est, iunior illo est. ecce brachium ex corpore et facies de capite suo nascitur, nec tamen faciem iuniorem capite suo vel brachium corpore suo constat esse posterius.	Dicis forsitan: quia ex illo est, posterior illo est (folgen 10 Zeilen, hierauf:) Ecce brachium procedit ex corpore et tamen brachii aetas corporis non praecedit.

Diese beiden Stellen sind ungemein instruktiv. Wäre die Identität der Verfasser für De sp. s. und ep. III zweifelhaft, — man könnte zum Erweise derselben (was die Form betrifft) keine günstigeren Parallelen sich denken. Aber kann das, was wir hier haben, ein Sich-selbst-ausschreiben genannt werden? Nein, sondern nur eine freie Reproduktion derselben Gedanken. Denn man beachte, dass in allen entscheidenden Punkten eine

[1]) Wenn im folgenden der Nachweis geführt werden soll, dass mit jener angeblich längst erkannten Eigentümlichkeit des Faustus als mit einer unberechtigten Voraussetzung bei Feststellung des faustinischen Ursprungs von De spiritu sancto gerechnet worden ist, so soll damit natürlich die an sich bestehende Möglichkeit, dass Faustus sich selbst ausgeschrieben hat, nicht geleugnet werden. Dass er sich aber nicht so ausgeschrieben hat, wie bisher allgemein angenommen wurde, beweisen wie die dieser Frage im Text gewidmeten Erörterungen so die oben S. 30 ff. angeführten Parallelen, bei denen nicht ein Exzerpieren irgend einer Vorlage, sondern ein freies Reproduzieren gleicher oder ähnlicher bereits anderswo ausgesprochener Gedanken statuiert werden musste.

Differenz zwischen den beiden Stücken besteht, eine Differenz aber, die im Sprachgebrauch des Faustus ihre höhere Einheit findet.[1]) Lassen sich dergleichen Parallelen bei zwei in ihrem gegenseitigen Verhältnisse bisher noch zweifelhaften Schriftstücken nachweisen, dann ist eine hohe Wahrscheinlichkeit der Identität der Verfasser gegeben. Und so auch hier. Von einem Sich-selbst-ausschreiben kann aber — um nochmals auf das uns hier speziell Interessierende zurückzukommen — nicht die Rede sein.

Vollständig analog ist die Sachlage bei folgenden Parallelen.

De spiritu sancto (102, 24 ff.).	Ep. VI (199, 8 ff.).
Et ideo sacer numerus diximus, quia trecenti in aera vel supputatione Graeca signum crucis, decem et octo vero Jesu adorandum nomen ostendunt. in hoc ergo numero atque mysterio, in quo et sanctus Abraham de innumeris gentibus triumphavit, seniorum pietas hostem fidei sub una patris et filii et spiritus sancti praedicatione confudit.	Et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus.

Ein Vergleich dieser Stellen beweist, dass, ebenso wie oben, von einem Sich-selbst-ausschreiben hier nicht geredet werden darf. Doch stellen sich einer Verwendung dieser für Feststellung der Identität der Verfasser an sich durchaus brauchbaren Parallelen schwerwiegende Bedenken entgegen. Diese sind gegeben einerseits in der Beschaffenheit von ep. 6 sowohl als ep. 9, anderseits in dem zwischen eben diesen Briefen bestehenden eigentümlichen Verhältnis. Auf beides ist weiter unten des näheren einzugehen.

[1]) Vgl. zu nasci im übertragenen Sinne, bloss aus De gratia, 13, 9. 24; 73, 24 u. zu procedere im übertragenen Sinne De gratia 61, 11 u. 62, 13. Zu Sed dicis u. dicis forsitan vgl. einerseits: 15, 26; 21, 27; 26, 26; 45, 28; 50, 16; 64, 21; 74, 9; 76, 27; 83, 14; — anderseits: 13, 12. 28 u. 169, 16. Das posterius im Schluss des Citates aus De sp. s. hat seine Stütze im posterior im Anfang des Briefcitates.

E. fährt fort: „Dass die 9. u. 10. Homilie (über das Symbol) in der Sammlung des Pseudo-Eusebius (M. B. P. Lugd. VI 628 seqq.) den Faustus zum Verfasser haben, ist bereits unwiderlegbar bewiesen. (Vgl. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel II 1869 S. 199ff.: Zwei Homilien über das Symbol von Faustus v. Reji.) Nun finden sich aber in diesen beiden Homilien zahlreiche Anklänge an Stellen aus den BB. De spiritu sancto, von denen ich nur diejenigen mitteile, die besonders auffällig sind.“ So Engelbrecht. Ich sehe zunächst davon ab, dass diese Ausführungen E.'s notwendigerweise im Leser den Eindruck hervorrufen müssen, als ob der faustinische Ursprung der beiden Homilien von Caspari, abgesehen von den in ihnen sich findenden Parallelstellen mit der Schrift De spiritu sancto, nachgewiesen worden sei. Dies ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil, Caspari hat sich gerade vorwiegend durch diese Parallelen veranlasst gesehen, die Identität der Verfasser für die beiden Homilien und die Schrift De spiritu sancto zu behaupten. Ist nun aber wirklich die Autorschaft des Faustus für diese beiden Symbolpredigten von Caspari „unwiderlegbar“ erwiesen? Ich muss dies, obwohl mir nicht unbekannt ist, dass nicht nur E., sondern auch sonst in der wissenschaftlichen Welt der faustinische Ursprung der beiden Homilien als allgemein anerkannte Thatsache gilt, verneinen. Dies verlangt — schon um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen — eine ausführlichere Darlegung. Sie soll weiter unten erfolgen.

Ebensowenig wie die Konkordanzen zwischen De spiritu sancto u. den beiden Homilien über das Symbol ein Beleg sind für die in Rede stehende längst erkannte Eigentümlichkeit des Faustus, so auch die beiden weiteren, und zwar umfangreichen Parallelen, die E. vollständig wiedergibt, um „nebstbei“ zu zeigen, in welchem Grade und Umfange Faustus sich selbst ausgeschrieben habe. Ich gehe auf die Parallelen nicht ein, weil sie solche zwischen De spiritu sancto und zwei Homilien aus dem Corpus Pseudo-Eusebianum sind, deren faustinischer Ursprung bisher noch von keinem nachgewiesen, sondern immer nur behauptet worden ist und zwar auf Grund eben dieser Konkordanzen mit De spiritu sancto.

Ob wir es hier wirklich mit einem Sich-selbst-ausschreiben des Faustus zu thun haben, oder ob irgend ein anderer ihn ausgeschrieben hat, oder ob schliesslich Faustus hier Stellen aus den Homilien eines anderen Autors oder anderer Autoren in seine Schrift über den Heiligen Geist herübergenommen hat, — diesen Fragen will ich in dem zweiten Teile meiner Untersuchungen nähertreten.

Aber nicht bloss die eben erwähnten Parallelen sind es, die nach dem Urteil Engelbrecht's beweisen, in welch weitem Umfange Faustus sich selbst ausgeschrieben hat, sondern auch die weitgehenden Konkordanzen zwischen den beiden Ps.-Eusebianischen Symbolpredigten (Nr. 9 u. 10) und dem Tractatus s. Faustini de symbolo, — einem Traktat, den Caspari[1]) auf Grund eindringender Untersuchungen für nur indirekt faustinischen Ursprungs erklären zu müssen geglaubt hat, den aber Engelbrecht dem Faustus als direktes Eigentum zugewiesen wissen will. Dass diese Meinung Engelbrecht's unhaltbar ist, aber auch die Ausführungen Caspari's an nicht wenigen Stellen einer Korrektur bedürfen, hoffe ich noch weiter unten zeigen zu können.

4) Als auf einen weiteren Beleg für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto verweist E. auf 3 von Angelo Mai unter dem Namen des Faustus aus vatikanischen Handschriften im Spicilegium Romanum (Rom 1841) V p. 85 ff. veröffentlichte Predigten, von denen die 2. (De sancta trinitate) wie die 3. (De spiritu sancto) ganz bedeutende Stücke aus den Büchern über den Heiligen Geist enthalte. Dass dieses sich in der That so verhält, kann angesichts der von E. beigebrachten genauen Nachweise keinem Zweifel unterliegen. E. meint nun aber weiter: nachdem jene Predigten unter dem Namen des Faustus überliefert seien, so könne kein Zweifel sein, dass die BB. über den Heiligen Geist Faustus zum Verfasser hätten, der, wie so häufig, auch hier sich selbst ausgeschrieben habe. Flüchtig angesehen erscheint diese Argumentation ganz plausibel, doch bei genauerer Erwägung erweist sie sich als ver-

---

[1]) Vgl. Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879 S. 250 ff.

fehlt; denn sie würde doch nur dann zutreffend sein, wenn man sich dazu entschliessen könnte, die handschriftliche Überlieferung einer Predigt, ohne nähere Prüfung derselben, als irrtumslos und ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus, ohne dass man nach dem „Wie“ desselben fragt, als ausschlaggebend anzusehen. Die Argumentation E.'s enthält eine doppelte petitio principii. Die drei Predigten stammen, um es schon hier zu sagen, nicht von Faustus. Eine nähere Prüfung derselben im folgenden wird es darthun. Somit ist aber auch dieses Beispiel kein solches, aus dem ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus bezw. der faustinische Ursprung von De spiritu sancto gefolgert werden kann.

5) Als letztes Argument in E.'s Beweisführung kommen Konkordanzen zwischen ep. III des Faustus und den Kollationen Cassian's zu stehen. E. meint im Hinblick auf dieselben, „dass wir uns nicht wundern würden, wenn wir Anklänge an Cassian auch in den BB. über den Heiligen Geist finden würden“. Gewiss nicht! Aber inwiefern trägt diese Argumentationsweise E.'s etwas für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto aus? Caspari, auf den E. in seiner in Rede stehenden Argumentation verweist, hatte im 2. Bd. seiner „Ungedruckten, unbeachteten und wenig beachteten Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania 1869 S. 221 Anmerk. 20) aus Konkordanzen zwischen De sp. s. und Cassian's Schrift Contra Nestorium gefolgert, dass man eher erwarten könne, dass Faustus, als dass Paschasius aus Cassian's Schriften geschöpft habe, da ersterer ebenso wie dieser in Gallien wohnte und sowohl durch mönchisches Leben und Streben als durch wesentliche Einheit in der Lehre mit ihm verbunden war und gewissermassen als geistlicher Sohn desselben bezeichnet werden kann. Diese Argumentation Caspari's enthält ein Wahrscheinlichkeitsmoment für die Autorschaft des Faustus, die E.'s nicht.

Überblicken wir die von E. angeführten äusseren und inneren Gründe für den faustinischen Ursprung von De spiritu sancto, so wird das Gesamturteil über sie wohl kaum anders lauten können als so, dass durch sie nur die Wahrscheinlichkeit gegeben ist, dass nicht der römische Diakonus Paschasius, sondern Faustus von Reji der Verfasser der beiden BB. über den

Heiligen Geist ist. Diese Wahrscheinlichkeit hätte zur Gewissheit erhoben werden können, wenn — ich sehe von dem oben geführten Nachweise ab, dass die Notiz des Gennadius betreffs einer faustinischen Schrift De spiritu sancto zu unseren BB. über den Heiligen Geist stimmt, ebenso von den gleichfalls bereits oben (S. 30 ff.) angeführten charakteristischen Parallelen zwischen De spiritu sancto, De gratia und dem Brief an Paulinus — ich sage, abgesehen hiervon, hätte die Wahrscheinlichkeit des faustinischen Ursprungs der beiden BB. über den Heiligen Geist zur Gewissheit erhoben werden können, wenn die sprachliche Seite der Untersuchung eine gebührende Berücksichtigung, und zwar in der oben (S. 44 f.) gekennzeichneten Weise, gefunden hätte. Von einer solchen konnte um so weniger abgesehen werden, als die beiden einzigen bisher gegen eine Autorschaft des Paschasius geltend gemachten Instanzen durchaus problematischer Natur sind. Schon oben (S. 36) haben wir gesehen, dass eine Argumentation gegen Paschasius auf Grund des Codex Palatinus 241 saec. X, der allein Faustus als Verfasser von De spiritu sancto nennt, als keine glückliche bezeichnet werden kann. Gänzlich verfehlt ist es aber, wenn gegen Paschasius die den Dialogen Gregor's I. entnommene Notiz: Paschasium cuius apud nos rectissimi et luculenti de spiritu sancto libri exstant — ausgespielt wird. Denn wenn man aus dem rectissimi libri geschlossen hat, dass unter ihnen unsere Schrift De spiritu sancto nicht gemeint sein könne, weil ja in ihr die Korporalität des Heiligen Geistes, also eine Irrlehre gelehrt werde,[1]) so muss gesagt werden, dass letztere Behauptung klaren Thatsachen aufs strikteste widerspricht. Faustus hat n i r g e n d s eine Korporalität des Heiligen Geistes behauptet. Im Gegenteil, nichts steht ihm fester als die Immaterialität und Inkorporalität desselben. Seine ganze Schrift De spiritu sancto ist der schlagendste Beweis hierfür. Die hier von ihm gegen alle Irrlehrer verfochtene Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist schliesst die ihm schuldgegebene Anschauung über die Korporalität des Heiligen Geistes schlechterdings aus.[2])

[1]) So Caspari, Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. des Taufsymbols u. d. Glaubensregel II 1869, S. 222, und ihm folgend Engelbrecht.

[2]) Caspari verweist a. a. O. S. 222, wo er die Korporalität des

Zum Schluss mögen auch hier, wie bei De gratia, einige textkritische Bemerkungen Platz finden. Auch solche zu den Briefen reihe ich hier gleich an.

A. 1) 117, 7 ist mit dem Codex perfectorem statt perfectorum des Herausgebers zu lesen und vor largitorem ein et einzuschalten. Ist schon an sich der Gedanke ein überraschender, dass der Heilige Geist Spender speziell vollkommener Gnadengaben sein soll — man beachte die Stellung des perfectorum —, so wirkt er noch überraschender, wenn wir den Inhalt des Kapitels näher ins Auge fassen. Dieser bietet dem perfectorum schlechterdings keine Stütze, im Gegenteil, er beweist, dass das handschriftliche perfectorem auch die ursprüngliche Lesart gewesen ist. Denn der Verfasser beweist die Nicht-Kreatürlichkeit des Heiligen Geistes nicht aus der Vollkommenheit seiner Gaben, sondern daraus, dass seine Gaben apud individuam trinitatem magnificentiora et perfectiora (118, 7), seine Werke majora et nobiliora sind (118, 8), dass er ad cumulanda et implenda beneficia domini (118, 16), ad confirmanda dei munera (118, 24) herabgekommen, ihm der effectus inconsummati operis (119, 15) reserviert ist. Er ist eben der perfector charismatum und nicht bloss der largitor perfectorum charismatum.

2) 117, 13 ist statt donorum: donatorum zu lesen. Denn nicht aus der Vollkommenheit der Gaben, sondern aus der Beschaffenheit der mit dem Heiligen Geiste Begabten wird die magnificentia spiritus sancti gefolgert. Vgl. das unmittelbar vorhergehende nam illic (d. h. im A. T.) gratia eius non nisi certis quibusque, id est patriarchis pariter ac prophetis et sanctis electisque concessa est.

3) 116, 21 ist statt derogat: derogatur zu lesen. Der

Geistes eine Anschauung des Faustus sein lässt, auf S. 220 Anm. 18 zurück. Es ist hier von ihm eine Parallele zwischen De spiritu sancto und ep. III angeführt. In letzterer heisst es: Quibus pro manifesto colligitur, nihil esse in corporeum nisi solum Deum. Sollte sich Caspari durch das nisi solum Deum zu seinem Urteil veranlasst gesehen haben? Wie wenig glaublich das auch scheinen mag — in der Parallele aus De spiritu sancto heisst es ausdrücklich: solus Deus, in quo intelligitur et Spiritus sanctus, — so wird es wohl kaum anders sein.

intransitive Gebrauch von derogare, der hier bei Belassung des derogat vorliegen würde, ist, soviel ich sehe, bisher noch nicht konstatiert. Auch Faustus gebraucht das Verbum sonst korrekt. Vgl. 21, 29 und 34, 13.

4) 126, 14 ist statt quanti: quasi zu lesen. Die Sache ist zu klar, als dass es noch weiterer Worte bedürfte.

5) 133, 11 ist das Komma nach circumfusa zu tilgen und hinter est (Z. 10) ein solches zu setzen. Nur so ergibt sich ein passender Sinn.

6) 135, 25. 26 ist statt veteribus und novis: veteris und novi zu lesen. Vgl. oben S. 24 sub 5.

7) 141, 10 ist das unmögliche foveas et nidos in das selbstverständliche foveae et nidi zu ändern.

8) 149, 6 ist das per zu streichen. Es ist unzweifelhaft auf ein Versehen des Abschreibers zurückzuführen.

9) 150, 11 ist statt humilitatis, subjectionis, stabilitatis facta est confirmatio, fragilitatis agnitio zu lesen — die Stelle ist offenbar verderbt —: humilitatis subjectio stabilitatis facta est confirmatio, fragilitatis agnitio —, hier klafft der Text und es ist allem Anscheine nach ein peccandi immunitas, impossibilitas oder dergl. ausgefallen. Die Lücke scheint übrigens noch grösser gewesen zu sein, da der auf fragilitatis agnitio folgende Satz unvermittelt eintritt.

10) 152, 2 ist nach addicat ein Fragezeichen zu setzen, denn der Inhalt des mit addicat schliessenden Satzes beweist, dass letzterer nicht eine Aussage, sondern eine ironische Frage enthält.

11) 184, 8 ist vor dem ersten potest ein non einzuschalten. Dies ist durch den Kontext gefordert.

12) 196, 13 ist statt consolationis: consultationis zu lesen. Auch hier ist dies durch den Kontext gefordert. Vgl. respondendi silentium und sollicitudo interrogandi 196, 13. 14 und in tantae autem rei consultatione 200, 18. Ebenso ist consultatio (im Kodex consolatio) 210, 25 trotz der Retraktion des Herausgebers [1]) beizubehalten.

13) 196, 26 ist statt fruentibus : ferventibus zu lesen.

---

[1]) Prolegg. p. LXXVII.

Ersteres ergibt keinen Sinn, letzteres ist durch ardua sunt, quae pro interrogantis fervore conloquimur als ursprüngliche Lesart gewährleistet. Vgl. auch (196, 21 ff.) licet sermo meus... vestro sufficere vix possit ardori.

B. 1) 113, 24 ist das trium tantum schlechterdings unmöglich. Das unmittelbar vorhergegangene ne hoc de duabus personis adserere coneris (alio loco trium tantum Esaias digitorum numero loquitur trinitatem dicens etc.) schliesst für das ihm Folgende eine Einschränkung aus. Es verlangt eine Steigerung. Lesen wir trium totam, so ist alles in Ordnung.

2) 117, 11 ist mit Petschenig gegen den Herausgeber am handschriftlichen manifesta (statt manifestata) festzuhalten, denn es kommt dem Autor nicht so sehr darauf an zu betonen, dass die magnificentia spiritus sancti auch im A. T. kundgethan worden ist, als vielmehr darauf, dass ebenso wie der Name (Spiritus sanctus), so auch das A. T. keinen Zweifel an der magnificentia des Heiligen Geistes zulasse, da es durch den Bericht darüber, dass nur auserwählten Männern die Gabe des Heiligen Geistes zu teil geworden ist, uns aus der Vollkommenheit der mit dem Geiste Begabten die Würdestellung des Gebers erkennen lehrt. Nicht also, dass eine Offenbarung der magnificentia spiritus sancti im A. T. stattgefunden habe, sondern dass letztere im A. T. klar vorliege, — darauf kommt es dem Autor zunächst an. Nicht unbegründet erscheint mir dagegen die vom Herausgeber vorgenommene Änderung von manifesta in manifestata 91, 1.

3) 127, 8 ist mit dem Herausgeber das adverte, quod dixit — meo als Einschiebsel zu werten und gegen Zycha für entbehrlich zu erachten. Ebenso ist mit dem Herausgeber über die Einschiebsel 106, 6 und 135, 8 zu urteilen.

4) 131, 19 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig, der das handschriftliche rationalis — unter dem Beifall Engelbrecht's selbst — verteidigt, rationabilis zu lesen. Rationalis stände bei Faustus singulär da, rationabilis dagegen findet sich nicht nur noch 2 mal in De spiritu sancto in derselben Verbindung mit creatura wie 131, 19, nämlich 132, 13 und 133, 11, sondern auch sonst noch. Vgl. 90, 23 und 139, 15.

5) 151, 14 ist mit dem Herausgeber gegen Petschenig dei vivi statt des blossen dei zu lesen.

6) 180, 24 f. ist mit dem Herausgeber und Hartel (vgl. die Note im Engelbrecht'schen Texte) materia materiale zu lesen. Die vom Herausgeber vermutete und von Zycha als sehr ansprechend bezeichnete Auflösung des handschriftlichen materiale in ein materia ille ist um des ille willen — es wäre störend, weil unmotiviert — abzuweisen.

7) 182, 22 ist das vom Herausgeber eingeschaltete vita als bisher beste Lösung der Schwierigkeiten beizubehalten.

8) 186, 8 ist mit Zycha das handschriftlich am besten bezeugte ait [1]) statt des vom Herausgeber dafür eingesetzten aut beizubehalten. Das Bedenken des Herausgebers, dass Faustus wohl schwerlich so geschrieben haben werde, vermag ich nicht zu teilen, da wir bei Beibehaltung der Lesart ait eine bei ihm auch sonst nicht seltene Anaphora haben würden. Am besten freilich würde zu Faustus' Sprachgebrauch das item eines anderen Kodex, des Parisinus lat. 1564 saec. IX stimmen, doch legt der Charakter dieser Handschrift [2]) die Annahme einer Korrektur nur zu nahe.

9) 201, 10 ist mit Petschenig und dem Herausgeber an dem handschriftlichen sic et statt des von Zycha für wahrscheinlich gehaltenen sic ut festzuhalten, nur hätte nach conloquor statt des Komma eine stärkere Interpungierung erfolgen sollen.

10) 201, 23 ist mit Petschenig ein ad vor absentem einzuschalten, da zu letzterem aus dem übergeordneten Satze schlechterdings nur errorem constringere und nicht constringere (so der Herausgeber) ergänzt werden kann.

11) 209, 4 ist mit Petschenig das vom Herausgeber eingeschaltete est als durchaus entbehrlich zu streichen.

Epist. VI und IX des Faustus.

Beide Briefe stammen, um es gleich hier zu sagen, in der Form, in welcher sie uns vorliegen, nicht von Faustus.

---

[1]) So der Cod. Sangallensis 190 saec. IX. Vgl. Engelbrecht in den Prolegg. p. XLVI seqq.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. XLVII seqq.

Wir haben es in einem jeden von ihnen mit einem aus recht disparaten Stücken bestehenden Cento zu thun.

Für epist. 6 geht dies aus folgendem hervor:

1) 196, 25 heisst es: itaque ad immolanda orationum sacrificia amica sunt ferventibus[1]) nocturna silentia, quibus usque ad horam tertiam lectio moderata succedat etc. Vorausgegangen war diesen Sätzen: magnam sollicitis perhibet eruditionem agnitio peccati, metus iudicii, terror ignis aeterni. Es bedarf nur des Hinweises, dass das itaque hier sinnlos ist. Zwischen dem, was der Passus magnam — aeterni aussagt, und dem mit itaque beginnenden Satze lässt sich schlechterdings keine Beziehung herstellen.

2) S. 197, 10 ff. lesen wir: Duplicari, inquam. Duo enim sunt abstinentiae genera: unum est incontinentiae appetitum a cibo et a potu et a diversis carnalium suavitatum inlecebris coercere et vomere crucis terram subiecti exterioris edomare. Im unmittelbar Vorhergehenden hatte es geheissen: igitur si trepida parum amplius rudimenta permittunt, alternis hiemales dies ieiuniis transigantur, quae, sicut moderari convenit, ita necesse est duplicari. Man beachte zuerst, wie rein äusserlich der mit duplicari beginnende Abschnitt mit dem Vorgehenden verknüpft wird. Das enim ist, wie oben das itaque, sinnlos, da das erste duplicari im Sinne einer Steigerung des Fastens gemeint war, der Umstand aber, dass es zwei Arten der Abstinenz gibt, keine Begründung der Forderung: necesse est duplicari sein kann. Weiter sei darauf hingewiesen, dass dasjenige, was über das erste der beiden abstinentiae genera im Abschnitt duplicari inquam — edomare (197, 10) bezw. servire 197, 14 gesagt wird, sich ebensowohl zu dem vorhergehenden, von Itaque ad immolanda orationum sacrificia (196, 25) — ita necesse est duplicari reichenden Abschnitte, als auch zu dem folgenden: epulum, si permittat etc. (197, 14 ff.) durchaus disparat verhält und den zwischen diesen Abschnitten bestehenden straffen Zusammenhang sprengt. Denn während wir es in den mit Itaque ad immolanda und

[1]) So ist statt des fruentibus im Engelbrecht'schen Texte zu lesen. Vgl. oben S. 53 unter 13.

epulum, si permittat eingeleiteten Stücken mit detaillierten Einzelvorschriften zu thun haben, trägt das über das erste der abstinentiae genera Gesagte einen durchaus allgemeinen Charakter.

3) S. 199, 3 beginnt mit einem Ante omnia . . . illas in nobis quinque sensuum expugnemus inlecebras ein neuer Abschnitt. Nach Spezialisierung der quinque sensuum inlecebrae heisst es 199, 8 weiter: et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus, ut audire mereamur a domino: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda. Die letzen Sätze machen ganz den Eindruck, als ob die Ausführungen nun zu Ende wären. Statt dessen wird mit einem nochmaligen et Matth. 11, 12 (quia regnum caelorum vim patitur et violenti diripiunt illud) angeschlossen und hierauf fortgefahren: vim enim sibi factura est anima, ut carnales affectiones spiritui subdat, ut crucem deliciis praeferat, ut vigilias somnis dulcibus anteponat, ut adversarium in membris suis vincat, ut ex alio alter effectus ad illam domini praeceptum idoneus inveniatur etc. Diese Stellen bedürfen keines Kommentars. Ihre blosse Reproduktion spricht deutlich genug.

Woher die unter 1—3 namhaft gemachte Zusammenhangslosigkeit? An sich scheint mir ein 3- bezw. 4facher Erklärungsversuch möglich. Entweder sie hat 1. ihren Grund im Ungeschick des Briefschreibers, oder sie ist 2. dadurch verursacht, dass unser Brief an den oben inkriminierten Stellen einen Einschub erfahren hat, oder sie ist endlich 3. dadurch zu erklären, dass ein Abschreiber oder sonst jemand einen lückenhaften Text unseres Briefes vorfand und die Lücken desselben zu beseitigen suchte. Letzteres konnte entweder (a) so geschehen, dass er die getrennten Stücke durch eine rein äusserliche Verknüpfung an einander fügte, oder (b) so, dass er die Lücken in seiner Weise auszufüllen suchte.

Fassen wir die erste Möglichkeit näher ins Auge. Sie scheint — aus naheliegenden Gründen — am meisten für sich zu haben, doch belehrt eine nähere Prüfung der einzelnen

Teile des Briefes — diese für sich genommen —, dass uns kein Recht zusteht, mit dem Ungeschick des Briefschreibers als einem ernstlich in Betracht kommenden Faktor zu rechnen. Wer so schreiben konnte, wie in der Einleitung (195, 20 bis 196, 23), oder in den Abschnitten 196, 25 bis 197, 9; 197, 14 bis 198, 4 etc. zu lesen ist, der ist auch im stande gewesen, sei es selbständig, sei es auf Grund eines von wo anders her entlehnten Materials, ein einheitliches und zusammenhängendes Schriftstück zu stande zu bringen. — Mit dem Abweis dieses Erklärungsversuches ist zugleich gegeben, dass ep. 6 — in der Form, wie sie uns vorliegt — nicht von einem Verfasser, also auch nicht von Faustus stammen kann. Bewährt wird letzteres durch die Beschaffenheit der Briefe, die wir sonst von ihm besitzen. Nirgends begegnen wir in ihnen einem solchen Mangel an Geschlossenheit und Einheitlichkeit, wie er hier in ep. 6 zu verzeichnen ist. Hierzu kommt folgender, m. E. durchaus beachtenswerter Umstand. Unser Brief will nicht an einen „Irgendwer" geschrieben sein, sondern an den obersten Staatsbeamten des südlichen Galliens, den praefectus praetorii Felix in Arles.[1]) Sollte Faustus, wo er an eine so hochgestellte Persönlichkeit schrieb, und zwar nicht aus eigenem Antriebe, sondern von dieser um ein institutum bezw. magisterium vivendi angegangen (s. die Einleitung), nicht etwas Besseres zu bieten versucht haben als dieses schon mehrfach charakterisierte Elaborat? Auch diese Frage muss ungelöst bleiben, wenn wir an der Autorschaft des Faustus festhalten. Hiermit ist aber schliesslich auch gesagt, dass wir in ep. 6, d. h. in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht den Brief besitzen, den nach dem Zeugnis des Gennadius Faustus an den praefectus praetorii Felix geschrieben hat. Letzteres ist um so mehr zu behaupten, als die Bezeichnung des Briefes als einer epistula conveniens personae pleno animo paenitentiam agere disponenti mit dem Inhalt des Briefes — diesen als Ganzes genommen — sich nicht vereinigen lässt. Nur zu den Abschnitten:

[1]) Vgl. die Notiz des Gennadius a. a. O.: scripsit postea et Ad Felicem praefectum praetorii ac patriciae dignitatis virum, filium Magni consulis jam religiosum, epistulam ad timorem Dei hortatoriam, convenientem personae pleno animo paenitentiam agere disponenti.

itaque ad immolanda (196, 25) — ita necesse est duplicari (197, 9) und: epulum si permittat (197, 14) — damnare peccatum (198, 4) würde die Notiz des Gennadius stimmen. Nicht vereinen lässt sich aber mit derselben, was wir sonst im Briefe lesen. Denn während wir in den eben genannten Abschnitten ganz speziellen Verhaltungsmassregeln begegnen, so handelt es sich in den übrigen Teilen des Briefes um Ermahnungen allgemeiner Art, — Ermahnungen zudem, die auch inhaltlich angesehen mit den ersteren nicht auf derselben Linie liegen.

Als unhaltbar erweist sich auch die zweite Möglichkeit. Nur das duplicari inquam (197, 10) würde durch sie seine Erklärung finden, da, wie wir bereits oben sahen, der Abschnitt duplicari inquam — edomare (197, 13) bezw. servire (197, 14) trennend und störend zwischen zwei eng zusammengehörige Stücke tritt. Unerklärt würde aber bleiben das itaque ad immolanda etc. (196, 25) und das et: quia regnum caelorum vim patitur etc. (199, 14 ff.). Jenes —, weil im ganzen Brief sich schlechterdings nichts finden lässt, was die Fortsetzung der die Ausführungen des letzteren einleitenden und dem itaque ad immolanda etc. voraufgehenden anderthalb Zeilen: magnam — ignis aeterni (196, 24) bilden könnte; dieses —, weil unter den dem et: quia regnum caelorum etc. vorhergehenden Abschnitten sich keiner als ein mit ihm ursprünglich unmittelbar verbundener denken lässt.

Abzuweisen ist aber weiter auch die unter 3a genannte Möglichkeit. Dieses folgt aus dem zur 1. und 2. Möglichkeit Bemerkten. Zwar liesse sich das itaque ad immolanda etc. (196, 25) und das et: quia regnum caelorum etc. (199, 14 ff.) durch die Annahme einer bloss äusserlichen Verknüpfung bisher getrennter Stücke erklären;[1]) ausgeschlossen wäre aber dieser

[1]) Auf Kosten dessen, der unsern Brief in seine gegenwärtige Gestalt brachte, käme dann das itaque (196, 25) und das et: quia regnum caelorum vim patitur et violenti diripiunt illud (199, 14). Zu beachten ist übrigens, dass das Citat Matth. 11, 12 in unserm Briefe eine durchaus andere Verwendung findet als in De gratia 63, 3 — der einzigen Stelle, wo es sich sonst bei Faustus findet. Während in unserm Briefe in Matth. 11, 12 ein Hinweis auf die dem Christen obliegende Verpflichtung gesehen wird, in einen Kampf mit seinen Sünden und Begierden einzutreten, ist in De gratia dasselbe Schriftwort dem Autor ein Beleg für

Erklärungsversuch bei Duplicari, inquam etc. Hier muss, wie wir oben sahen, ein Einschub vorliegen. Es verbleibt somit als einzig möglicher Erklärungsversuch die Annahme, dass der uns in unserem Briefe entgegentretende Mangel an Einheitlichkeit und Geschlossenheit seinen Grund hat in dem ungeschickten Versuch eines uns unbekannten Autors, die Lücken eines ihm vorliegenden Brieffragments auszufüllen. Wie weit eventuell die Hand des Rekonstruktors — wenn er diesen Namen verdient — eingegriffen hat, soll später besprochen werden.

Wir gehen zu epist. IX über. Hier liegen die Dinge ganz analog. Auch hier tritt uns eine gleiche Zusammenhangslosigkeit entgegen. Wir betrachten folgende Stellen:

1) S. 212, 1 ff. heisst's: unde quanta dudum alacritate saecularibus studiis militavimus, tanta nunc devotione domino serviamus. Vorausgegangen war auf S. 211, 6 ff. — ich schreibe den Passus in extenso aus —: Propitia divinitate in secreto religionis congruo et tranquillissimo in silentio constituti, in quo dominus ad rubiginem longa securitate contractam salutiferae limam castigationis admovit, in hac, inquam, quiete magna, si agnoscamus, vacatione donati, dum novos cives commercio caritatis adquirimus, dum de adquisitorum salute gaudemus, inter haec positi bona praesenti insultamus exilio et patriam nos non amisisse, sed commutasse cognoscimus. Nam dum fideles famuli dei in necessitatibus nostris bonitatem suae devotionis exercent, sine sede propria possessores, sine possessione divites sumus, immo eos, qui de nostra fructum capiunt consolatione, ditamus. miro modo consolatores nostri de pauperculis negotiantur et de egenis lucra perpetua consequuntur.

Ego autem hanc primam munificentiam domino largiente percepi, quod piissimus meus Ruricius post vitae huius iactationes ad portum religionis proram salutis excelsi manu gubernante convertit, quod post umbras seducentium vanitatum et inlusiones transvolantium somniorum mansura et solida concupivit et despecto tandem saeculo infelicitatem eius magnam respuit, feli-

---

das nicht zwingende Vorherwissen Gottes bezw. dafür, dass die praescientia dei pro humana se actione convertit; vgl. 62, 22 ff.

citatem et lucrum sui de mundo pereunte adquisivit aeque fideliter atque conlabentium rerum fuga praeteriens. qua opes contemptu suo contulit, quae iam usui suo conferre nihil poterant. Dies der Wortlaut des dem unde quanta dudum alacritate vorhergehenden Abschnittes. Ein befriedigender Zusammenhang lässt sich zwischen den beiden Abschnitten trotz des unde nicht herstellen. Letzteres ist gänzlich unmotiviert. Das studia saecularia hat im Vorhergehenden keine Stütze, denn nicht von einem Aufgeben irgend welcher weltlicher, d. h. durch eine weltliche Stellung bedingter Thätigkeiten war im Vorhergehenden die Rede, sondern von einem Verlassen des saeculum mit all seiner Eitelkeit und Nichtigkeit. Es hätte statt saecularibus studiis: saeculo heissen müssen. Und weiter, erwartet man nach den Elogen, welche der Briefschreiber dem Adressaten gemacht, dass er alles verlassen und aufgegeben und die prora salutis zum portus religionis gewandt d. h. h. ins Kloster gegangen, — nicht alles andere eher als die Aufforderung: unde quanta dudum alacritate saecularibus studiis militavimus, tanta nunc devotione domino serviamus? Hier ist etwas im Texte offenbar nicht in Ordnung. — Keinen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hat

2) das, was S. 212, 17 ff., durch ein et quia eingeleitet, über die beiden ieiuniorum genera gesagt wird. Vorher ging diesen Ausführungen auf S. 212, 3 ff.: et quia me austerius loqui secum pro peccatorum curatione pietas vestra constringit et illius sententiae non observat invidiam, quae dicit: justus in principio sui est accusator, inprimis ergo lapsus oris cordisque vitemus. sed quod „oris" diximus, si cordi studueris adhibere custodiam, ori non laborabis inponere disciplinam. sine difficultate ostium circumstantiae opponere poterit labiis suis <qui cautus fuerit in sensibus suis>, illud siquidem voce depromitur, quod prius in officina conscientiae deformatur. hoc exterior reddit, quod dictat interior. mens exercet imperium, lingua famulatum, et propterea caelestibus edocemur eloquiis: ex abundantia cordis os loquitur. quod de sermone nasci videtur, prius cogitatione concipitur, ut oris sonus indigna non proferat, animus justa praecipiat. Man sollte nun meinen, dass in dem auf diese Ausführungen folgenden, mit

einem et quia eingeleiteten und die duo ieiuniorum genera behandelnden Abschnitte sich irgend eine Bezugnahme auf die dem „oris cordisque lapsus vitare“ gewidmeten Erörterungen finden würde, doch davon ist hier keine Spur vorhanden.

3) S. 213, 3 ff. lesen wir:

Virum spiritalia et divina cogitantem tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore Dei pectus magnanimitas aequalitatis ostendat, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium, ubi illi magnificus Helcana, qui possessio dei interpretatur, vir unus mystico nuncupatur eloquio: erat, inquit, vir unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo apparebat dubium, nihil duplex, nihil varium, nihil diversum, sed eum in statu virtutum inconcusso ordine permanentem accedentia in contrarium non movebant, mutabilia tempora non mutabant, nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes levia ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei famulus vasta fidei mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur, in agro pectoris plantentur utilia, noxia succidantur. et quia militibus suis praecepit sermo divinus: cum, inquit, ad bellum processeris et inter reliquas praedas petieris virginem, abscides ungues et crines eius et ita eam tibi coniugio copulabis, ita nos ad sanctam Christi timore praecincti prudentiam saeculi, quae simplex, incorrupta, sincera a deo facta est, captivam spiritalis sapientiae subiungamus ac superflua eius amputatis vitiis abscidamus et pectori casta coniunctione sociemus. Liest man diesen Abschnitt im Zusammenhang, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er in der Form, in der er uns vorliegt, unmöglich aus einer Feder stammen kann. Die dem Land- bezw. Weinbau entnommenen Bilder, welche die Ausführungen in dem mit in agro pectoris eingeleiteten Abschnitt beherrschen, wollen zu der ganz anders gearteten, an dem mysticum eloquium: „vir unus“ orientierten Darstellung in dem mit virum spiritalia cogitantem beginnenden und mit ut novis semper gratiis induatur schliessenden Passus nur schlecht stimmen. Hierzu kommt, dass die Sätze: in agro pectoris plantentur utilia, noxia succidantur auch in stilistischer Hinsicht sich nur höchst ungelenk an das voraufgegangene ita

et sollicitus dei famulus vasta fidei mole fundatus in tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur anschliessen. Das reflexive mutetur und induatur fordert statt des im Texte sich findenden plantentur und succidantur ein plantet und succidat.

4) Nachdem es auf Seite 212, 6 geheissen hatte: inprimis ergo lapsus oris cordisque vitemus, dieses sodann ausgeführt, hierauf ausführlich über die beiden ieiuniorum genera gehandelt worden war und sich hieran schliesslich der oben in 3) ausgeschriebene Passus geschlossen hatte, — heisst es (213, 25 ff.) weiter: Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis debellare curemus quinque sensuum passiones etc. Angesichts des Ante omnia sollte man glauben, dass nun zum Schluss etwas besonders Wichtiges kommen würde. Statt dessen weiss der Schreiber nur zu sagen: quicquid enim pulchrescit visu, quicquid blanditur odoratu, quicquid lenocinatur adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid corrumpit auditu, haec omnia, si (!) his abutamur, intentionem mentis de spiritalibus ad terrena devolvent (!). Diese Stellen bedürfen keines Kommentars. Ich fahre fort und lasse, um die nächste Zusammenhangslosigkeit deutlicher zu markieren, hier gleich diejenigen Sätze folgen, die sich an das ad terrena devolvent unmittelbar anschliessen. Sie lauten: Et ideo sicut pater fidei quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita per adiutorium domini et per crucis signum has quinque principalium vitiorum expugnare studeamus inlecebras. per crucis enim signum et per sacrum Jesu nomen apud Graecos era utriusque supputationis inprimitur. quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda. Hierauf folgt S. 214, 17 ff.:

5) Unde ipse facile terrena despicis vel fenerantis more dispensas, dum illud cogitas tempus, quo exurentur peccatores sicut fenum etc. Hier hat die Zusammenhangslosigkeit gleichsam ihren Gipfelpunkt erreicht. Unbegreiflich ist zunächst das unde ipse facile etc. Letzteres setzt voraus, dass im Vorhergehenden Erörterungen enthalten waren, die — allgemeiner oder prinzipieller Art — an dem Gedanken einer einstigen Ver-

geltung am Tage des jüngsten Gerichts orientiert waren oder doch zum mindesten hierauf tendierten. Nach solchen Erörterungen suchen wir aber im Vorhergehenden, bis etwa auf den Abschnitt unde quanta dudum — animus iusta praecipiat (212, 1—16) und in agro pectoris plantentur — casta coniunctione sociemus (213, 15—24), vergeblich. Auffällig ist weiter, dass, nachdem in den ganzen bisherigen Erörterungen bezw. Ermahnungen, bis auf das pietas vestra, studueris und laborabis am Anfang derselben (212, 3—8), eine direkte Anrede des Adressaten gefehlt hatte, hier plötzlich die 2. Person eintritt und bis zum Ende des Briefes festgehalten wird. Und schliesslich, machen die Schlusssätze des dem unde ipse facile etc. voraufgegangenen Abschnittes: quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda — machen diese Sätze nicht ganz den Eindruck, als ob die Erörterungen des Briefes zu Ende sind, und statt dessen noch eine langatmige Ausführung über Lohn und Strafe beim jüngsten Gericht? Die Zusammenhangslosigkeit hat, wie gesagt, hier ihren Gipfelpunkt erreicht.

Woher nun dieser im Obigen aufgewiesene Mangel an Geschlossenheit und Einheitlichkeit in unserm Briefe? An sich ist auch hier, wie bei ep. 6, ein 3 bezw. 4facher Erklärungsversuch möglich. Sehen wir zu, welche von diesen Möglichkeiten ein Licht über das Zustandekommen des Briefes zu verbreiten geeignet ist. Ausgeschlossen ist m. E. zunächst, dass die eben charakterisierte Beschaffenheit von ep. 9 ihren Grund in dem Ungeschick des Briefschreibers hat. Hiergegen ist — mutatis mutandis — dasselbe geltend zu machen wie oben bei ep. 6. Hierdurch ist aber auch für die augenblickliche Gestalt von ep. 9 — auf Grund derselben bezw. ähnlicher Erwägungen wie bei ep. 6 — eine Autorschaft des Faustus unmöglich gemacht. Ausgeschlossen erscheint mir aber auch zweitens der Erklärungsversuch, dass in den in Frage kommenden Stellen ein Einschub vorliegt. Weder nach conferre nihil poterant (212, 1), noch nach ut novis semper gratiis induatur (213, 15), noch nach et : qui vicerit non laedetur a morte secunda (214, 10) kann ein solcher konstatiert werden,

da für keinen der mit den genannten Worten schliessenden Abschnitte im folgenden eine ungezwungene und natürliche Fortsetzung sich entdecken lässt. Nur für animus iusta praecipiat (212, 16) könnte man geneigt sein, eine Fortsetzung in in agro pectoris plantentur utilia etc. (213, 15) zu sehen. An sich würde dem nichts im Wege stehen. Wir finden in letzterem Abschnitte Gedanken, die zu dem animus iusta praecipiat passen; zudem lassen sich auch in stilistischer Hinsicht beide Abschnitte ungezwungen aneinander anschliessen. Trotzdem ist eine ursprüngliche unmittelbare Verbindung derselben wegen folgenden Umstandes abzuweisen. Die Gedankenentwickelung in den Schlusssätzen des von unde quanta dudum — animus iusta praecipiat (212, 1—16) reichenden Abschnittes ist eine unvollständige. Was angesichts des Schriftcitates Matth. 12, 34 (ex abundantia cordis os loquitur) sowie der unverkennbaren Tendenz der Ausführungen noch gesagt werden musste, nämlich dass die Beschaffenheit der Rede von der des Herzens abhängt bezw. in dieser letztlich wurzelt, ist ungesagt geblieben. Der Satz: ut oris sonus indigna non proferat, animus iusta praecipiat bedeutet keinen Gedankenfortschritt, er wiederholt nur, was schon gesagt war. Nun stammt aber das, was über das lapsus oris cordisque vitare gesagt wird, aus der 54. Homilie des Pseudo-Eusebius.[1]) Nach animus iusta praecipiat hatte die Homilie: tolle originem causae et mox occasionem removebis offensae. Ut purus defluat rivulus, fons ante purgandus est. Der Verfasser der Epistel hat diese unentbehrlichen Gedanken entbehren zu können geglaubt, indem er das ut oris sonus indigna non proferat als Vordersatz, das animus iusta praecipiat als Nachsatz fasste. Wären nun die beiden Abschnitte ursprünglich verbunden gewesen, so liesse sich kein Grund denken, der den Verfasser veranlasst haben könnte, eine Vertauschung der Bilder — hier das Bild vom fons und rivulus, dort ein dem Land- bezw. Weinbau entlehntes — vorzunehmen, zumal da jenes, das was zum Ausdruck gebracht werden soll, besser zu veranschaulichen im stande ist, als dieses.

Ausgeschlossen erscheint mir drittens der unter 3a ge-

---

[1]) M.B.P. Lugd. VI S. 673 F.

nannte Erklärungsversuch. Die Annahme einer Lücke und Beseitigung derselben durch eine bloss äusserliche Verknüpfung der getrennten Stücke legt sich nahe bei unde quanta dudum (S. 212, 1) und bei in agro pectoris plantentur utilia (S. 213, 15 f.). Als unmöglich erweist sie sich aber a) bei et quia duo sunt etc. (S. 212, 17), b) bei ante omnia etc. (S. 213, 25) und c) bei unde ipse facile etc. (S. 214, 12 f.) Hier ist zu wiederholen, was bereits oben bei Anführung der zu einander nicht stimmen wollenden Abschnitte gesagt war. Mithin verbleibt auch bei ep. 9 als einzig möglicher Erklärungsversuch dieser, dass ein Abschreiber oder sonst jemand einen ihm lückenhaft vorliegenden Brief durch Ausfüllung der Lücken wiederherzustellen versucht hat.

Wie weit hat sich nun aber diese Thätigkeit des Rekonstruktors erstreckt? Dies führt uns auf den 2. der hier zu besprechenden Punkte — auf das Verhältnis von ep. 6 und ep. 9. Letzteres ist zunächst dadurch charakterisiert, dass beiden Briefen — die vorhergegangenen Untersuchungen haben dies zum Teil schon gezeigt — umfangreiche Partien gemeinsam sind. Diese Konkordanzen erscheinen mir bedeutungsvoll einerseits (a) durch ihre Art und Beschaffenheit, anderseits (b) durch ihr Verhältnis zu den übrigen Teilen der Briefe. Ich stelle die in Frage kommenden Abschnitte der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber:

Ep. VI.	Ep. VIIII.
Duo enim sunt abstinentiae genera: unum est incontinentiae appetitum a cibo et potu et a diversis carnalium suavitatum inlecebris coercere et vomere crucis terram subiecti exterioris edomare (S. 197, 10ff.). alterum abstinentiae genus est multo sublimius multoque pretiosius, motus animi regere, inrationabiles perturbationes et	Et quia duo sunt ieiuniorum genera, unum incontinentiae appetitum a male blandis deliciarum suavitatibus coercere, ut exterior et terrenus homo vomere crucis edomitus commoda infirmitate marcescat, alterum abstinentiae genus est multo sublimius, multo pretiosius, cui nulla contradicere possit infirmitas, motus animae regere

cogitationum inter se conluctantium rebelles tumultus mentis imperio subiugare, malitiae virus tamquam funestum aliquod maleficium de penetralibus cordis expuere et animam contra diversarum fluctus temptationum constantiae moderamine gubernare et contra passiones occultas velut contra domesticos inimicos rixam quandam irascentis fidei auctoritate conserere, inanes curas repellere et a noxiis conloquiis ac desideriis, quibus diabolus pascitur, abstinere et per mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem imaginem dei in vultu interioris excolere., virum spiritalia et divina cogitantem ut tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore dei pectus ostendat magnanimitatis aequalitas, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium: erat vir unus abstinens se ab omni re mala. vir, inquit, unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo erat dubium, nil duplex nil accidens, nil varium, nil diversum, sed eum in statu virtutum suarum aequali ordine permanentem tempora non mutabant nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes diversa ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei

et inrationabiles perturbationes vel conluctantium inter se cogitationum tumultus interioris iudicio refrenare et contra inpugnationes occultas vel contra domesticos inimicos rixam quandam irascentis fidei auctoritate conserere et per benevolentiam, mansuetudinem, patientiam, tranquillitatem dei imaginem in facie interioris excolere, cuius decus non in corporis personam, sed in animi formam sollertia factoris inpressit. virum spiritalia et divina cogitantem tristitia non frangat, laetitia non resolvat, stabilitum in timore dei pectus magnanimitas aequalitatis ostendat, ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium, ubi ille magnificus Helcana, qui possessio dei interpretatur, vir unus mystico nuncupatur eloquio. erat, inquit, vir unus, hoc est semper idem, quia nihil in eo apparebat dubium, nihil duplex, nihil varium, nihil diversum, sed eum in statu virtutum inconcusso ordine permanentem accedentia in contrarium non movebant, mutabilia tempora non mutabant, nec eum, ut marinis fluctibus moris est, in alternas partes levia ventorum flabra versabant. ita et sollicitus dei famulus vasta fidei

famulus inconcussa fidei mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper virtutibus induatur. Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis quinque sensuum expugnemus inlecebras. quicquid enim pulchrescit visu, quicquid lenocinatur odoratu, quicquid mollescit adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid blanditur auditu, haec omnia, si his abutamur intentionem de spiritalibus ad terrena devolvunt. et ideo sicut pater fidei Abraham quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita et nos contra hos principales vitiorum duces in Jesu nomine et crucis signo, hoc enim utraque era exprimit, dimicemus, ut audire mereamur a domino: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda (198, 5 ff.).

mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper gratiis induatur (212, 17 ff.).

Ante omnia, in quantum adiuvante deo possumus, illas in nobis debellare curemus quinque sensuum passiones. quicquid enim pulchrescit visu, quicquid blanditur odoratu, quicquid lenocinatur adtactu, quicquid dulcescit gustu, quicquid corrumpit auditu, haec omnia, si his abutamur, intentionem mentis de spiritalibus ad terrena devolvent. et ideo sicut pater fidei quinque illos reges in trecentis decem et octo mysterio intra literam latente devicit, ita per adiutorium domini et crucem suam has quinque principalium vitiorum expugnare studeamus inlecebras. per crucis enim signum et per sacrum Jesu nomen apud Graecos era utriusque supputationis inprimitur. quibus armis carnalia delectamenta superantes merebuntur audire: vincenti dabo coronam vitae, et: qui vicerit non laedetur a morte secunda (213, 25 ff.).

Vergleichen wir die ausgeschriebenen Abschnitte, so kann zunächst kein Zweifel sein, dass der eine von den beiden Briefen dem anderen vorgelegen hat. Die zum überwiegenden Teile wörtliche Übereinstimmung stellt dies ausser Frage. Welchem von beiden Briefen ist nun aber die Priorität zuzuweisen?

Die Frage wäre leicht zu beantworten, wenn der eine oder andere von ihnen ein einheitliches und geschlossenes Ganzes wäre. Dies ist aber, wie wir gesehen haben, bei keinem von beiden der Fall. Wir haben die Differenzen zu prüfen. Diese sprechen zu gunsten von ep. 9. Denn erstens ist zu beachten, dass das über das erste der beiden abstinentiae genera Gesagte in ep. 6 eine Fassung zeigt, die im Vergleich zu der in ep. 9 wie eine Anpassung an den Kontext aussieht. Während nämlich in ep. 9 die Ausführungen über das zweite genus ieiuniorum an die über das erste unmittelbar angeschlossen werden, sind in ep. 6 diese von jenen abgetrennt und so plaziert, dass sie — wir sahen dies bereits oben — trennend und störend zwischen inhaltlich und formell zusammengehörige bezw. verwandte Stücke treten. Als Anpassung an den Kontext erscheint weiter die Hinzufügung des spezialisierenden a cibo et potu, sowie die Auslassung des cui nulla contradicere possit infirmitas. Jenes geschah ohne Zweifel aus Rücksicht auf die vorausgegangenen detaillierten Einzelanweisungen, dieses im Hinblick auf Sätze im Vorhergehenden wie: ardua sunt, quae pro interrogantis fervore conloquimur, sed etc. 197, 47 und: igitur si trepida parum amplius rudimenta permittunt 197, 7. Als Korrektur gibt sich weiter aus naheliegenden Gründen zu erkennen: passiones gegen impugnationes in ep. 9, aequali gegen inconcussa, inconcussa gegen vasta, virtutibus gegen gratiis, blanditur gegen corrumpit. Den Eindruck eines Auszuges aus ep. 9 macht schliesslich das, was in ep. 6 über das „vir unus" und die mystische Zahl 318 gesagt wird. Die Priorität von ep. 9 kann, kurz gesagt, nicht zweifelhaft sein. Diese Thatsache sei hier zunächst bloss konstatiert. Wir kommen auf sie noch zurück. Von ausnehmender Wichtigkeit ist aber — ich komme auf den 2. der oben genannten Punkte — der Umstand, dass sowohl Anfang als Ende der den beiden Briefen gemeinsamen Partien — letztere als Ganzes genommen —, als auch ebenso die einzelnen Teile derselben weder an die ihnen vorhergehenden, noch an die ihnen folgenden Abschnitte angeschlossen werden können. Sie schweben sozusagen in der Luft. Der eben geführte Nachweis, dass sowohl ep. 6 als ep. 9 ein zusammenhangsloses Cento ist, war zugleich ein Beweis für die eben ausgesprochene Be-

hauptung. Was liegt unter diesen Umständen näher als die Vermutung, dass wir diese den beiden Briefen gemeinsamen Abschnitte auf Kosten des Rekonstruktors zu setzen haben. Treten wir dieser Vermutung näher und fragen wir zuerst, was in ep. 6 und 9 als Rest verbleibt, wenn wir die ihnen gemeinsamen Partien ausscheiden. Es sind dies für ep. 6 folgende Abschnitte: 1. Magnum pietatis et fidei testimonium est bis non tam instruam quam revolvam — die Einleitung (S. 195, 20 — 196, 23). 2. Magnam sollicitis perhibet — ita necesse est duplicari (196, 24—197, 9). 3. et necessitati potius — elaboremus damnare peccatum (197, 13—198, 4). 4. et: quia regnum caelorum bis mutari optat ad gloriam — der Schluss (199, 14—200, 3). Unter diesen 4 Abschnitten kann für den 2. — allerdings mit Ausscheidung der 1. Zeile — und für den 3. behauptet werden, dass sie ursprünglich zusammen gehört haben müssen. Schon oben wurde auf ihre inhaltlich und formell grosse Verwandtschaft hingewiesen. Zudem würde ihr Inhalt, wie dies gleichfalls bereits oben bemerkt wurde, zu dem Bilde stimmen, das man sich von einer epistula conveniens personae pleno animo paenitentiam agere disponenti (s. o.) machen könnte. Der Inhalt der Einleitung (= Abschnitt 1) braucht dem eben Gesagten nicht zu widersprechen. Wenn der Briefschreiber hier zum Schlusse sagt: licet sermo meus ... vestro sufficere vix possit ardori, tamen paucis conversationem vestram non tam instruam quam revolvam, — so begreifen sich diese Worte leicht als Höflichkeitsphrase. Was schliesslich den Abschnitt 4 betrifft, so lässt sich derselbe unschwer als Teil der Erörterungen denken, welchen auch Abschnitt 3 angehörte. Dieses Resultat stimmt zu dem, was wir oben als einzig möglichen Erklärungsversuch für die augenblickliche Gestalt unseres Briefes bezeichneten. Dass an einer Stelle der Rekonstruktor die Ausfüllung der Lücken unterlassen hat, wird wohl deshalb geschehen sein, weil er es nicht für nötig hielt. Sein sonstiges Verfahren gibt uns ein Recht zu dieser Annahme. Ob der Schluss des Briefes in seiner jetzigen fragmentarischen Gestalt schon dem Rekonstruktor vorgelegen hat, lässt sich auf Grund des augenblicklich vorhandenen handschriftlichen Materials nicht entscheiden.

Befolgen wir das eben bei ep. 6 angewandte Verfahren auch bei ep. 9! Hier verbleiben nach Ausscheidung der mit ep. 6 gemeinsamen Partien folgende Abschnitte: 1. Propitia divinitate bis conferre nihil poterant — die Einleitung (S. 211, 6 — 212, 1). 2. unde quanta dudum alacritate — animus iusta praecipiat (S. 212, 1—212, 16). 3. in agro pectoris plantentur utilia — coniunctione sociemus (S. 213, 15—24). 4. Unde ipse facile — zum Schluss des Briefes (214, 12 ff.). Wir haben in diesen Abschnitten Anfang und Schluss eines Briefes und ausserdem noch zwei Stücke. Gemeinsam ist letzteren, dass sie im Gegensatz zu den sonstigen Partien unseres augenblicklichen Briefes einen prinzipielleren bezw. allgemeineren Charakter tragen. Dieses würde zu dem, was wir oben aus dem unde ipse facile etc. für die letzterem Abschnitte vorausgegangenen Partien des Briefes folgern mussten, stimmen. Auch hier bewährt sich also der schon früher geltend gemachte Erklärungsversuch für das Zustandekommen der gegenwärtigen Gestalt von ep. 9. — Zum Schluss noch die Frage, ob der Rekonstruktor von ep. 9 mit dem von ep. 6 identisch ist. Die Frage ist m. E. zu verneinen. Die zahlreichen kleineren Differenzen in den den beiden Briefen gemeinsamen Partien würden bei einer gegenteiligen Annahme m. E. unerklärt bleiben.

Die beiden Homilien über das Symbol in der Ps.-Eusebianischen Predigtsammlung.[1]

Es ist bereits oben (S. 48) bemerkt worden, dass die beiden Predigten seit der Beweisführung Caspari's[2]) als unzweifelhaft faustinisches Gut gegolten haben. Wir mussten den Beweisführungen Caspari's ihre zwingende Kraft absprechen. Fragen wir nun im einzelnen nach den Gründen, welche Caspari zu seinem Urteil über die beiden Symbolpredigten veranlasst haben. Wie schon bemerkt wurde, sind es die Parallelen

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 628 seqq.

[2]) Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. u. d. Glaubensregel 1869 II. S. 199 ff.

zwischen den beiden Homilien und De spiritu sancto. Erstere, sagt Caspari, seien mit den beiden BB. über den Heiligen Geist so ausserordentlich verwandt, dass sie einen Verfasser haben müssten. Sehen wir uns die Stellen an, die Caspari als Beleg für diese Verwandtschaft anführt.

I.

Hom. I de symbolo.[1])

Et iterum alio loco dicit salvator noster: Et ego rogabo patrem, et alium paracletum dabit vobis, id est consolatorem. Quo quidem loco manifestissime in persona patris unitas intelligitur. Rogabo patrem: Filius est, qui intelligitur patrem rogaturus; pater est, qui indicatur rogandus; spiritus sanctus, qui promittitur a patre mittendus (bei Caspari a. a. O. S. 327).

De spiritu sancto.

Nam dum salvator loquitur per Iohannem: et ego rogabo patrem et alium paracletum dabit vobis, spiritum veritatis, quem hic mundus non potest accipere, qui universo mundo dari potest, manifeste deus est mundi. trinam et hic agnosce trinitatem. pater est, qui indicatur rogandus, filius, qui intellegitur rogaturus, spiritus sanctus, qui promittitur a patre mittendus (S. 120, 9 ff.).

Vergleichen wir diese Stellen miteinander, so kann zunächst kein Zweifel darüber sein, dass die eine von beiden der anderen vorgelegen und nicht am Ende bloss vorgeschwebt hat. Dafür spricht die auffällige bis auf die Wortstellung sich erstreckende Übereinstimmung in den Schlusssätzen.[2]) Ist dies der Fall, woher dann die verschiedene Verwertung von Joh. 14, 16 und zwar so, dass in der Homilie in dem et ego rogabo patrem ein Hinweis auf die unitas gesehen wird, in De sp. s. aber eine solche auf die trinitas? Es ist auf diese Frage um so schwerer zu antworten, als in De sp. s., ausser an unserer

---

[1]) Ich citiere nach der letzten verbesserten Ausgabe dieser Homilien in Caspari's „Kirchenhist. Anecdota" 1879, S. 315 ff.

[2]) Dass in der Homilie das patrem vor rogaturus ursprünglich ist, scheint mir, obwohl der Text in der M.B.P.Lugd. es nicht hat, zweifellos angesichts des „in persona patris unitas intelligitur".

Stelle noch 2 mal Joh. 14, 16 citiert wird, beide Male aber eine andere Verwertung als in der Homilie findet. Das eine Mal (119, 8) wird aus dem alium paracletum die similis potentia, par gloria und eadem natura des Heiligen Geistes gefolgert, und das 2. Mal (151, 6 f.) wird von einer Bezugnahme auf die unitas und trinitas in der Gottheit überhaupt abgesehen, indem nur die Schlussworte des Verses (ut maneat vobiscum in aeternum) als Erweis dessen, dass der Heilige Geist ein habitator cordis humani ist, Verwendung finden. Warum weiter die Änderung in der Stellung der 3 Personen? Warum ist in De sp. s. der Vater vorangestellt und in der Homilie der Sohn? Wenn Faustus sich hier selbst ausschrieb, warum ändert er in dieser Weise? Gab vielleicht der Zusammenhang eine Veranlassung hierzu? Es lässt sich nichts entdecken. Denn dass in der Homilie das rogabo patrem aus dem Citat wieder aufgenommen wird, konnte kein Grund sein, die Reihenfolge in der Nennung der 3 Personen zu ändern. Warum — müssen wir überhaupt fragen — hat der Verfasser von De sp. s., wenn er mit dem der Homilie identisch war, das eine wörtlich herübergenommen, das andere geändert, hier etwas ausgelassen, dort etwas hinzugefügt? Dies ist nicht die Art eines Autors, der bei sich selbst Anleihe machen muss, wohl aber eines solchen, der das, was ihm in dem schriftstellerischen Erzeugnis eines anderen als Quelle vorlag, seiner Ausdrucks- und Anschauungsweise konform gestalten wollte. Die Bedenken gegen die Identität der Verfasser erhöhen sich durch das salvator noster in der Homilie gegen ein blosses salvator in De sp. s. Letzteres ist faustinisch, jenes nicht.[1]) Die beiden Parallelen sind — um zusammenzufassen — nicht derart, dass man aus ihnen folgern könnte, dass Faustus sich hier selbst ausgeschrieben hat. Das Gegenteil liegt näher.

---

[1]) Bei Faustus findet sich mit einer nur scheinbaren Ausnahme nie ein noster bei dem in seinen Schriften sonst häufigen salvator. Denn wenn es an der einen Stelle (S. 170, 12 ff.) heisst: Absque dubio Ariani salvatorem nostrum negare non audent, sed, dum minorem dicunt, deum adserere non possunt, so ist klar, dass hier ein noster gar nicht zu entbehren war.

II.

Homilie II.	De spiritu sancto.
Credere illi cuilibet potes homini, credere vero in illum soli te debere noveris maiestati. Sed et hoc ipsum aliud est credere deum, aliud credere in deum. Esse deum et diabolus invenitur, in deum credere, nisi qui pie in eum speraverit, non probatur. Et ideo deum credere naturaliter deum scire est, in deum vero credere, hoc est fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire. (Caspari, a. a. O. S. 329 f.)	Credere illi cuilibet potes homini, credere vero in illum soli te debere noveris maiestati. sed et hoc ipsum aliud est deum credere, aliud in deum credere. esse deum et diabolus credere dicitur secundum apostolum: nam et daemones credunt et contremescunt. in deum vero credere nisi qui pie in eum speraverit non probatur. in deum ergo credere hoc est fideliter eum quaerere et tota in eum dilectione transire. (credo ergo in illum, hoc est dicere: confiteor illum, colo illum, adoro illum, totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo. in professionis huius reverentia universa divino nomini debita continentur obsequia 103, 11 ff.).

Auch hier beweist die zum Teil wörtliche Übereinstimmung, dass eine der Schriften Vorlage für die andere gewesen ist. Letzteres kann aber, wie die Differenzen im einzelnen beweisen, nur die Homilie gewesen sein. Denn man beachte, dass der Text in De sp. s. im Vergleich zu dem in der Homilie jedesmal eine präzisere bezw. stilistisch bessere Form darstellt. Zunächst ist's die Wortstellung nach sed et hoc ipsum aliud est. Hier ist dadurch, dass das deum und in deum dem credere vorangestellt ist, schon durch die blosse Wortstellung der Unterschied der beiden Formeln markiert. Gefälliger ist weiter das esse deum et diabolus dicitur gegen esse deum credere et diabolus invenitur. Präziser ist schliesslich das

dicitur bei credere als das invenitur in der Homilie. Dass diese Beschaffenheit der Differenzen nicht gegen die Identität der Verfasser spricht bezw. gegen die Annahme, dass Faustus sich hier selbst ausgeschrieben hat, ist selbstverständlich. Es sind andere Bedenken, die hier geltend gemacht werden müssen. Es ist bisher, soviel ich sehe, nicht beachtet worden, dass nach dem aus der Homilie entlehnten Passus in De sp. s. sich noch Sätze finden, durch die eine Diskrepanz in den dem credere deum und in deum geltenden Abschnitt gebracht wird. In De sp. s. heisst es nämlich, nachdem eben das credere in deum als ein pie sperare, fideliter quaerere und als ein tota in eum dilectione transire bezeichnet worden war, — credo ergo in illum, hoc est dicere: confiteor illum, colo illum, adoro illum, totum me in ius eius ac dominium trado atque transfundo. Es bedarf keines besonderen Hinweises, dass uns in diesen Sätzen ein Glaubensbegriff entgegentritt, der sich zu dem im Vorhergehenden durchaus disparat verhält. Denn während hier das credere in deum rechtlich, ist es dort religiös bestimmt, und doch findet sich — ein Umstand, der das Auffällige dieser Thatsache erhöht — im Text auch nicht das geringste Anzeichen dafür, dass dem Autor diese Diskrepanz zum Bewusstsein gekommen wäre. Im Gegenteil, das credo ergo in illum, hoc est dicere schliesst letzteres nicht nur geradezu aus, sondern fordert zugleich, dass der Autor zwischen den beiden Bestimmungen dessen, was es um ein credere in deum sei, keine wesentlichen Differenzen, sondern nur eine andere Formulierung ein und derselben Sache gesehen hat. Dies macht aber eine Identität der Verfasser, wie wir gleich sehen werden, unmöglich. Das nämlich, was in der Homilie über das credere deo etc. gesagt wird, geht auf Ausführungen zurück, die sich in Augustin's tractatus 29 in evang. Johannis finden.[1] Im Anschluss an Joh. 6, 29: hoc est opus dei, ut credatis in eum, quem ille misit heisst es hier: ut credatis in eum, non ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei: non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei et non credebant in eum. Rursus etiam de apostolis ip-

[1]) P.L. 35 col. 1631 n. 6.

sius possumus dicere: credimus Paulo, sed non credimus in Paulum. Credimus Petro, sed non credimus in Petrum . . . Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari. Wie ein Vergleich der in Frage kommenden Stellen beweist, handelt es sich hier nicht um ein Exzerpieren augustinischer Gedanken, sondern um eine freie und selbständige und zugleich korrekte Reproduktion derselben. Ist dies aber der Fall, dann wäre die Annahme einer Identität der Verfasser für De sp. s. und die Homilie gleichbedeutend mit der Annahme dessen, dass eben dieselbe Person, welche durch die Art und Weise, wie sie die in Rede stehenden Gedanken Augustin's reproduzierte, Verständnis für die Eigenart derselben bewiesen hatte, dies Verständnis bei einer anderen Gelegenheit gänzlich eingebüsst haben sollte. Angesichts dieser Thatsahe ist es m. E. undenkbar, dass Faustus der Verfasser sowohl von De spiritu sancto als der Homilie ist. Bewährt wird letzteres dadurch, dass ausser der aus der Homilie so ungewandt entlehnten Stelle sich aus keiner Schrift des Faustus ein Beleg dafür beibringen lässt, dass ihm dieser augustinische Glaubensbegriff vertraut gewesen wäre — ihm, dem selbst der Gedanke der fides quae per caritatem operatur fremd geblieben ist. [1]) Der Glaubensbegriff des Faustus ist der genuin katholische.

III.

Homilie II.	De spiritu sancto.
Cum dixeris: pater, filius, spiritus sanctus, personas explicuisti; cum dixeris deus, substantiam demonstrasti (Caspari, a. a. O. S. 336).	Cum ergo dixeris pater, filius, spiritus sanctus, singulorum personas specialiter explicasti, cum dixeris unus deus, communem trinitatis sub-

[1]) In ep. 5 (S. 184, 23 ff.) behandelt Faustus ausführlich die ihm vom Adressaten gestellte Frage: utrum sola sufficiat ad salutem fides? Gal. 5, 6 findet in dieser Ausführung keine Verwendung. Das einzige Mal, wo diese Stelle angezogen wird (S. 22, 9 ff.), muss sie ihm ein Beleg dafür sein, dass nihil in famulatu dei sine opere geritur, quando et is qui credere videtur, operatur!

Quod vero sequitur: sanctam ecclesiam — vitam aeternam, credamus in Deum. [1]) Haec quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in deo credimus, haec, inquam, non quasi deum, sed quasi dei beneficia confitemur. (Ecclesiam catholicam, id est per universum orbem gratia coruscante diffusam.) Ecclesiam quasi regenerationis matrem, non tamen quasi salutis auctorem, quia non ex ecclesia homo, sed ecclesia coepit ex homine (Caspari, a. a. O. S. 337 f.).

stantiam, communem gloriam demonstrasti. (S. 146, 24 ff.).

Haec enim, quae in symbolo post sancti spiritus nomen sequuntur, ad clausulam symboli remota in praepositione respiciunt, ut sanctam ecclesiam — vitam aeternam credamus in deum, id est, ut haec a deo disposita et in deo constare fateamur (S. 104, 22 ff.). credimus ecclesiam quasi regenerationis matrem, non in ecclesiam credimus quasi in salutis auctorem (S. 104, 6 ff.). qui in ecclesiam credit in hominem credit. non enim homo ex ecclesia, sed ecclesia coepit esse ex homine (S. 104, 18 ff.).

Wir können uns hier kurz fassen. Die vorhin nachgewiesene Undenkbarkeit einer Identität der Verfasser für De spiritu sancto und die Homilie erfährt durch die eben angeführten Parallelen nicht nur keine Einschränkung, sondern eher eine Bestätigung. Denn da auch hier wiederum, wie es klar zu Tage liegt, es sich nicht um eine Reproduktion gleicher Gedanken, sondern um ein wirkliches Exzerpieren handelt, so ist nicht einzusehen, was den Verfasser von De spiritu sancto, falls er mit dem von Homilie II identisch war und falls er sich genötigt sah, bei sich selbst eine Anleihe zu machen, dazu veranlasst haben könnte, das auf die Symbolglieder sanctam ecclesiam — vitam aeternam bezügliche credamus in deum das eine Mal mit einem haec a deo disposita et in deo constare fate-

[1]) Credamus in deum ist von Caspari a. a. O. als unbequem und unpassend ausgelassen. Doch sind die Worte, weil wir ihnen in vollständig analoger Umgebung auch in De sp. s. begegnen, als ursprünglich im Texte zu belassen.

amur zu erklären und das andere Mal mit einem sed quasi dei beneficia confiteamur.

Soviel über die von E. reproduzierten Caspari'schen Parallelen. Sie beweisen nicht nur nicht, was sie beweisen sollen, sondern bilden zum Teil eine Instanz gegen die Identität der Verfasser der in Rede stehenden Schriftstücke. Nicht anders kann nun aber auch das Urteil über dasjenige lauten, was Caspari weiter als Beleg für seine Anschauung anführt. Caspari zieht zum Vergleich noch folgende Stellen heran:

a) De cannonicis itaque lectionibus facta in unum pretiosa collectio (hom. I, a. a. O. S. 316 oben) und: Quid mihi profers unitatis ac trinitatis verba, quae in canonica lectione non invenis? (De sp. s. 108, 1 ff.) und: Aut numquid usurpares adserere Christum dominum, . . . nisi ex lectione sumpsisses? (De sp. s. S. 116, 13 ff.). Bedeutsam ist hier für Caspari das canonicis lectionibus in der Homilie und das canonica lectione in De spiritu sancto. Dass lectio sich bei Faustus nicht selten im Sinne von scriptura findet, haben wir oben S. 44 sub 10 gesehen. Doch ist hierbei folgendes durchaus zu beachten. Während wir in der Homilie den Plural canonicae lectiones haben, bieten die von Caspari angezogenen Parallelen aus De sp. s. beide Male den Singular lectio. Aber nicht nur in diesen 2 Stellen findet sich bei Faustus der Singular sondern auch in allen übrigen, sowohl in den 2 Stellen in De gratia (46, 7 u. 55, 24), als in den 7 (9) Stellen in De spiritu sancto (128, 22; 129, 5; 130, 21; 143, 8; 147, 14; 153, 4; 155, 14), als schliesslich in der einen Stelle in den Briefen (175, 21). Dieser konstante Gebrauch des Singulars lectio — auch in solchen Fällen, die dem in der Homilie analog sind — nötigt zur Annahme, dass wir es hier mit einer individuellen Eigentümlichkeit des Faustus zu thun haben — einer Eigentümlichkeit, der der Plural canonicae lectiones nicht entspricht. — Ähnlich müssen wir

b) über die folgenden Parallelen urteilen:

Homilie I.	De spiritu sancto.
... quia et in alio loco legimus, trium unam gloriam personarum coelestem persultare concen-	Sed quia trina repetitione persultat sanctus, sanctus, sanctus, videamusne hic honor ad

tum, qui dicit: Sanctus, sanctus, sanctus dominus. Dum sanctus singulariter dicitur, aperte unus agnoscitur, in trina autem repetitione trinitas declaratur (a. a. O. S. 326 ff.).	totam respiciat trinitatem (S. 112, 21 ff.)

Auch der Verwendung dieser an sich nicht wenig charakteristischen Parallelen stellen sich Bedenken entgegen. Denn abgesehen davon, dass sie eine Beweiskraft im Sinne Caspari's schon dadurch einbüssen, dass bereits oben für ein analoges Beispiel die Unmöglichkeit einer Identität der Verfasser nachgewiesen war, so ist doch schon die Verwandtschaft der beiden Stellen nur eine scheinbare. Gemeinsam ist ihnen nur dieses, dass das 3malige Sanctus in trinitarischem Interesse verwandt wird, während das Wie der Verwendung hier und dort ein verschiedenes ist. Denn während in der Homilie aus dem Singular sanctus die unitas in der trinitas gefolgert wird, fehlt diese Argumentationsweise in De sp. s. gänzlich. Sie ist, wie es scheint, ersetzt durch ein sicut in his tribus verbis nulla dissimilitudo, nulla est differentia, ita in trinitatis virtute nulla potest esse distantia (S. 113, 7 ff.). Und weiter, — während in der Homilie aus der trina repetitio unmittelbar auf die trinitas geschlossen wird, scheint dieses dem Verfasser von De spiritu sancto nicht so ohne weiteres aus dem 3maligen Sanctus sich ergeben zu haben. Er sagt vielmehr: videamusne hic honor ad totam respiciat trinitatem und fährt dann fort: Esaias cum dicit: vidi dominum Sabaoth, patrem Judaeis agnoscitur praedicare. Johannes evangelista aperte filium probatur asserere ita dicens etc.... quod autem idem Esaias dicit: et audivi vocem domini etc., hunc dominum apostolus Paulus, ut diximus, spiritum sanctum esse confirmat (S. 112, 22 ff.). Woher diese Verschiedenheit der Argumentationsweise hier und dort, wenn die Verfasser identisch sind und wenn, wie wir sahen, die Homilie dem Faustus vorgelegen hat? Doch die Beantwortung dieser Frage wird noch schwieriger angesichts der Thatsache, dass Faustus nirgends, auch nicht lib. I cap. VI, wo es sich ihm besonders nahe legen musste,[1]) Jes. 6 in einer Weise verwendet, wie es

[1]) Faustus führt hier (S. 108, 20 ff.) als Schriftbeweis für die unitas

in der Homilie geschehen ist, ja dass letztere Schriftstelle sich nur dieses einzige Mal bei ihm citiert findet. Dies ist um so auffälliger, als er gerade in diesem 3 maligen Sanctus, sowohl den Anschauungen seiner Zeit wie seinen eigenen Anschauungen nach, einen ungemein deutlichen Hinweis der Heiligen Schrift auf die unitas in trinitate und die trinitas in unitate sehen musste. Sollte nun Faustus — müssen wir fragen —, wo er in De spiritu sancto häufig auf das trinitarische Problem zu sprechen kommt, sich diese Stelle haben entgehen lassen, nachdem er zuvor in der Homilie Jes. 6 an erster Stelle verwandt, ja sogar vor dem ite, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti? Dies ist, m. E., so unwahrscheinlich, wie irgend möglich. Dadurch kommen aber auch diese Parallelen nicht als Argument für, sondern eher als ein solches gegen die Identität der Verfasser zu stehen.

c) Eine weitere Stütze seiner Anschauung sieht Caspari in den Stellen: sequitur: abremissam peccatorum und peccatorum abremissio in Homilie II (a. a. O. S. 338 vgl. S. 337) und in baptismo abremissa peccatorum donantur in De sp. s. (S. 143, 11). Der Text kann in der Homilie dem handschriftlichen Befunde nach nicht anders als angegeben gelautet haben.[1]) Ebenso sicher ist aber auch das abnorme abremissa als Neutrum pluralis in De sp. s. Diese Form findet sich nun aber nicht nur an dieser Stelle allein, sondern noch 2 mal: 104, 25 als Akkusativ und 150, 7 in der Verbindung per abremissa peccatorum. Abremissa als Femininum kommt bei Faustus überhaupt nicht vor, ebenso auch abremissio nicht. Sind aber unter diesen Umständen die von Caspari angeführten Konkordanzen wiederum nicht eher ein Argument gegen als ein solches für den faustinischen Ursprung der Symbolhomilie?

---

in trinitate und die trinitas in unitate Gen. 1, 26 an. Er schliesst (S. 109, 11 ff.) seine Ausführungen mit den Worten: itaque in eo, quod dicit: „faciamus ad nostram", personarum numerus explicatur, in eo vero, quod singulariter ait: „ad imaginem et similitudinem", in unam substantiam deitas indivisa colligitur.

[1]) Vgl. die überzeugenden Bemerkungen Caspari's zu den betreffenden Stellen und namentlich „Ungedruckte etc. Quellen z. Gesch. d. Taufsymb. u. d. Glaubensregel" II S. 216 Anm. 10.

d) Caspari beruft sich für seine Anschauung weiter darauf, dass das, was in der Einleitung zu Homilie I über den Ursprung des Symbols und seine Stellung zur Schrift ausgesprochen werde, sich mehrfach mit dem berühre, was in De spiritu sancto über dieselben Punkte geäussert werde. Aber auch betreffs dieser Behauptung Caspari's muss geurteilt werden, dass sie wenig zutreffend ist. Denn die Stellen, die C. zum Vergleich heranzieht, beweisen m. E. das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollen. Ich stelle die in Frage kommenden Abschnitte einander gegenüber.

Homilie I.

Ita et ecclesiarum patres, de populorum salute solliciti, ex diversis voluminibus scripturarum collegerunt testimonia divinis gravida sacramentis. Disponentes itaque ad animarum pastum salubre convivium, collegerunt verba brevia et certa, expedita sententiis, sed diffusa mysteriis, et hoc symbolum nominaverunt. De canonicis itaque lectionibus facta in unum pretiosa collectio, angusta sermonibus, sed dives sensibus, et de utroque testamento totius corporis virtus in paucas est diffusa sententias, ut facilius animae thesaurus non in arca, sed in memoria portaretur. De magnis ergo eminentiora praesumpta sunt . . . ita et ecclesiarum magistri, studiosissimi salutis nostrae negotiatores, in scripturis sanctis de magnis maxima separaverunt mentium paginis inscribenda (a. a. O. S. 315 ff.).

De spiritu sancto.

Fides catholica in universum mundum per patriarchas ac prophetas et gratiae dispensatores spiritu sancto insinuante diffusa est. hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sacras paginas dilataverat, ita in symboli salutare carmen mira brevitate collegit et tamquam dispersas remediorum species disposuit in corpus unum ac velut ex innumeris aromatibus pretiosum confecit unguentum, cuius odor omnes fines terrae potentia fraglantiae spiritalis implevit, ut in ipso universitatis adsensu virtus appareat veritatis (S. 102, 5 ff.). . . . aut certe credere te in ecclesiam manifesta professione scripturis adsere, testimoniis doce, divinis oraculis remota verborum tuorum praesumptione convince. de sacris omnimodo voluminibus quae sunt credenda sumamus, de quorum fonte symboli ipsius

series derivata subsistit (S. 104, 12 ff.). In nullis autem canonicis, de quibus symboli textus pendet, accipimus, quod in ecclesiam credere sicut in spiritum sanctum filiumque debeamus (S. 105, 3 ff.).

Was lehren diese Stellen über den Ursprung des Symbols? Fassen wir zuerst den aus der Homilie citierten Passus ins Auge! Ein doppeltes ist hier zu beachten: 1. dass als Urheber des Symbols die ecclesiarum patres, bezw., wie es zum Schluss des Citates heisst, die ecclesiarum magistri genannt werden; 2. dass als Quelle, aus der die ecclesiarum patres bezw. magistri geschöpft haben, die diversa volumina scripturarum bezw. die canonicae lectiones zu stehen kommen. Beides beweist, dass für den Verfasser der Homilie das Symbol nicht, wie Caspari aus unserer Stelle herausgelesen hat, direkt apostolischen Ursprungs ist, sondern ein Erzeugnis der Kirchen- bezw. Dogmengeschichte. Dieser Anschauung ist nun aber das, was Faustus in De spiritu sancto über den Ursprung des Symbols sagt, durchaus entgegengesetzt. Er leitet das Symbol direkt von den Aposteln her. Darüber kann kein Zweifel sein, wenn wir folgende Stellen ins Auge fassen. Gleich zu Anfang heisst es: Fides catholica in universum mundum per patriarchas ac prophetas et gratiae dispensatores spiritu sancto insinuante diffusa est. Man beachte das patriarchae ac prophetae und das gratiae dispensatores. Unter letzteren können, da sie neben den alttestamentlichen Organen der Heilsgeschichte genannt werden, nur die Apostel gemeint sein. Sie sind es im Verein mit den Patriarchen und Propheten, denen die fides catholica ihre allgemeine Verbreitung verdankt. Von dieser fides catholica heisst es nun aber weiter: hanc apostolica sollicitudo atque perfectio, sicut per sacras paginas dilataverat, ita in symboli salutare carmen mira brevitate collegit. Apostolica sollicitudo atque perfectio kann, wie dies sich übrigens von selbst als das Natürlichste nahelegt, zudem in einem dem Faustus geläufigen Sprachgebrauch seine Stütze findet,[1]) an-

[1]) Vgl. den Index in E.'s Ausgabe sub „adiectivum genetivi vice“ u.

gesichts des dilataverat nicht etwa die vollendete Sorge irgendwelcher apostolischer Männer sein, sondern nur die der Apostel. Sie sind es gewesen, welche die fides catholica ebensowohl in der Heiligen Schrift Neuen Testaments ausführlich dargestellt (dilataverat!), als in dem symboli salutare carmen in wunderbarer Kürze zusammengefasst haben. Was die beiden anderen aus De spiritu sancto von Caspari angeführten Stellen betrifft, so gehören sie nicht hierher. Denn Faustus reflektiert in ihnen nicht auf den Ursprung des Symbols, sondern auf die enge Zusammengehörigkeit von Symbol und Schrift.

e) Als letztes Argument für die Identität der Verfasser von De spiritu sancto und der Homilie führt Caspari an, dass das, was uns in den BB. über den Heiligen Geist von dem Symbol der Kirche des Verfassers mitgeteilt werde (nämlich der ganze 3. Artikel, der 1. Artikel und die 1. Hälfte des 2. Gliedes des 2. Artikels), mit den entsprechenden Teilen des in den beiden Homilien ausgelegten Symbols übereinstimme. Dass dem so ist, — darüber kann angesichts der Ausführungen Caspari's [1]) kein Zweifel sein. Wie steht es aber mit dem 1. Gliede des 2. Artikels? Dieses kann in dem in den beiden Pseudo-Eusebianischen-Homilien ausgelegten Symbol nur gelautet haben: et (credo et?) in filium ejus, dominum nostrum Jesum Christum. In der Schrift De spiritu sancto findet sich dieses Glied des Symbols nicht, wohl aber in der epistula Fausti ad Graecum diaconum. Faustus beruft sich hier bei seinen Darlegungen über die kirchliche Zwei-Naturenlehre auf das Taufsymbol. Er sagt (205,3 ff.): . . . nos, inquam, ita deum patrem hominis sub personae unitate testamur, sicut sub eiusdem unitatis amplexu matrem dei hominem confitemur iuxta symboli auctoritatem, ut alia praetermittam, qua dicimus: credo et in filium dei Iesum Christum, qui conceptus est etc. Die Differenzen zwischen dem hier von Faustus citierten 1. Gliede des 2. Art. und dem entsprechenden Stücke des in den Homilien ausgelegten Symbols liegen klar zu Tage. Sie auf Kosten

---

speziell: non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum 201, 16 f.

[1]) Vgl. Ungedruckte etc. Quellen, S. 215, S. 217 Anm. 11 u. S. 203.

eines ungenauen Referats zu setzen, geht nicht an. Dagegen spricht das qua dicimus. Dieses fordert, dass Faustus genau citiert hat. Das 1. Glied des 2. Art. kann im Symbol von Reji nicht anders gelautet haben, als wie es sich in der ep. 7. des Faustus citiert findet. Hiermit ist aber wiederum eine neue Instanz gegen den faustinischen Ursprung der Symbolpredigten gegeben.

Überblicken wir noch einmal das bisher Gesagte, so kann das Gesamturteil über die beiden Symbolpredigten des Pseudo-Eusebius nur lauten, dass ihr Verfasser mit dem von De spiritu sancto nicht identisch d. h. nicht Faustus von Reji ist. Ausschlaggebend hierfür sind 1. die uns hier und dort entgegentretenden verschiedenen Anschauungen über den Ursprung des Symbols, 2. die in De spiritu sancto vorliegende widerspruchsvolle Bestimmung dessen, was es um ein credere in deum sei, und 3. die Differenzen im Wortlaut des 1. Gliedes des 2. Art., die wir zwischen dem in den Homilien ausgelegten Symbol und dem der Kirche von Reji konstatieren mussten. Stammen nun auch die beiden Predigten nicht von Faustus von Reji her, so darf doch behauptet werden, dass ihr Verfasser zum mindesten ein älterer Zeitgenosse des letzteren gewesen ist. Ich erinnere an die oben nachgewiesene unzweideutige Posteriorität von De spiritu sancto, sowie weiter daran, dass die in dieser Schrift von Faustus vertretene Anschauung über den direkt apostolischen Ursprung des Symbols eine spätere Entwickelungsform der desbezüglichen Anschauungen der Kirchenschriftsteller darstellt als das, was wir bezüglich dieses Punktes in der Homilie finden. Wer der Verfasser der Homilien ist, wird, wenn überhaupt, so nur im Zusammenhang einer Untersuchung des Corpus Pseudo-Eusebianum sich eruieren lassen. Vermutungsweise sei es hier ausgesprochen, dass wir den Autor der Homilien in Hilarius von Arles († 449) zu suchen haben, der nach dem Zeugnis seines Biographen[1]) unter anderem auch eine symboli expositio ambienda verfasst hat.

Zum Schluss sei hier noch kurz auf die Sprache der Homilien eingegangen. Diese darf im grossen und ganzen als

---

[1]) Vgl. die vita Hilarii P.L. 50 col. 1232 n. 14.

nicht unfaustinisch bezeichnet werden, im einzelnen jedoch tritt uns in ihnen eine ganze Reihe von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus entgegen, sodass auch hierdurch unser oben ausgesprochenes Urteil über den Verfasser der Predigten seine Bestätigung findet. Folgendes sei hier angeführt:

1) 2 mal findet sich diffusus als Synonymon von dives, vgl. diffusus mysteriis (a. a. O. S. 316) und possessor diffusus (ibid.). Faustus hat diffundere — diffusus häufig, doch nur in der üblichen Bedeutung. Vgl. 102, 6; 110, 1; 125, 22; 127, 26; 178, 16; 179, 23; 180, 24.

2) canonicae lectiones (Plural!). Hierüber war bereits oben S. 78 die Rede.

3) 3 mal findet sich ein alleinstehendes fragendes quare. Vgl. a. a. O. S. 318, 337 u. 338. Bei Faustus suchen wir nach einem solchen quare, trotzdem seine Schreibweise, zumal in De spiritu und De gratia einen rhetorisch-lebendigen Charakter trägt, vergebens. 1 mal findet sich ein alleinstehendes fragendes quamobrem (139, 2).

4) 2 mal findet sich hoc ordine (a. a. O. S. 319) bezw. quo ordine (a. a. O. S. 320), beide Male synonym mit hoc modo. Faustus ist diese Verbindung fremd. 1 mal findet sich in quo ordine (210, 20), doch ist es hier nicht formelhaft gebraucht.

5) A. a. O. S. 317 lesen wir: sine ullius difficultatis impedimento. Dieser pleonastischen Verbindung steht bei Faustus ein sine difficultate (86, 13; 212, 8 ep. 9) bezw. absque ulla difficultate (72, 8) gegenüber. Zudem fehlt bei ihm das Wort impedimentum.

6) A. a. O. S. 327 begegnen wir einem dominus noster u. salvator noster. Faustus hat, wie wir bereits (S. 73) sahen, nie ein salvator noster; ebenso fehlt bei ihm ein dominus noster.

7) Die 2. Homilie beginnt mit einem fides religionis catholicae. Faustus hat weder diese Verbindung, noch auch religio catholica. Er sagt entweder fides catholica (21, 11; 102, 5; 106, 5; 162, 11) oder fides ecclesiae catholicae (6, 19). Überhaupt fehlt bei ihm religio im objektiven Sinne.

Ausser dem Angeführten liesse sich noch eine Anzahl

lexikalischer Einzelheiten namhaft machen, die zwar an sich nicht unfaustinisch sind, deren Fehlen bei Faustus in Anbetracht der in De spiritu sancto und in De gratia behandelten Themata oder sonst aus naheliegenden Gründen doch immerhin auffällig wäre. Dergleichen Wörter etc. wären: esse, substantivisch = das Sein (a. a. O. S. 319); magnipotentia (S. 320); causari (ibid.); rimari quid curiositate (ibid.); supercrescere (S. 323); supereminere (ibid.); tripertita in unitate distinctio (S. 326); per casum fragilitatis quid incurritur (S. 327); conscriptor legis antiquae (S. 328); cariosa perditio (S. 331); exhonorare = entehren (ibid.); agnosce, homo, nobilitatem tuam (S. 334 u. 335); vigilanter observare (S. 336); coruscante gratia (S. 338); digne quis venerandus est (ibid.). Doch ist auf diese Wörter und Wendungen kein grosses Gewicht zu legen, da ihr Fehlen bei Faustus ein zufälliges sein kann, und da anderseits ihnen aus beiden Homilien auch manches entgegengestellt werden kann, was im Sprachgebrauch des Faustus seine Parallelen hat.

Tractatus s. Faustini de symbolo.[1]

Inhalt und Form dieses Traktats gehören nach Caspari, wie bereits oben (S. 49) bemerkt wurde, Faustus von Reji an, als Komposition rühre er dagegen von einem anderen her. Zum Erweise dieser Behauptung führt C. folgendes an: 1. dass im Traktat sich bedeutende Partien aus der homilia I de symbolo des Pseudo-Eusebius finden; 2. dass mehrere Stellen und Ausdrücke in ihm „mutatis mutandis" in anderen Schriften des Faustus vorkämen; 3) dass er in Gedanken, Stil und Sprache das Gepräge der Schriften des Bischofs von Reji trage; 4. dass er im Codex Albigensis in der Überschrift ihm beigelegt werde. — Überblickt man diese 4 Argumente C.'s, so ist man erstaunt, dass letzterer auf Grund derselben nicht eine direkte Autorschaft des Faustus behauptet. Davon hält ihn jedoch ein

[1]) Untersucht u. ediert von Caspari in den „Alten und neuen Quellen etc." 1879, S. 250 ff. auf Grund des Cod. Albigensis saec. 38 bis IX.

Doppeltes zurück, 1. der Umstand, dass in der hom. I de symbolo und dem Traktat der buchstäblich mit einander übereinstimmenden Stellen doch zu viele und diese Stellen zu umfangreich wären, als dass man annehmen könnte, Faustus habe sich hier — was er nachweislich nicht selten gethan habe — wiederholt; und 2. sei der Traktat keine Rede über das Symbol, während er doch hie und da Redeform habe und das Symbolum in ihm in derselben Weise ausgelegt werde wie in den sermones oder homiliae de symbolo. Dies verlange, dass er aus Reden über das Symbol ausgezogen worden sei. Wäre Faustus selbst der unmittelbare Verfasser desselben, so müsste der Traktat entweder durchweg die Form einer Rede haben oder das Symbol müsste in ihm in ganz anderer Weise ausgelegt sein.

So Caspari. Ich muss gestehen, dass mir weder das eine noch das andere Argument als eine Instanz gegen Faustus erscheint. Denn, ad 1, wenn einmal ein Sich-selbst-ausschreiben des Faustus als eine längst erkannte Eigentümlichkeit desselben angenommen wird, wie dies auch Caspari in seinen Ausführungen über die Identität der Verfasser von De spiritu sancto und den Symbolpredigten thut (s. o.), dann muss es als eine Inkonsequenz bezeichnet werden, wenn, wie in unserem Falle, bloss aus dem grösseren Umfang oder der grösseren Anzahl der ausgeschriebenen Partien gegen Faustus argumentiert wird; und ad 2 muss ich bekennen, dass mir die Caspari'sche Argumentation unverständlich geblieben ist, ebenso wie ich auch nicht habe begreifen können, warum die Annahme von C. als eine ganz verwerfliche[1]) bezeichnet wird, dass Faustus selbst den Traktat aus eigenen Homilien über das Symbol ausgezogen und zusammengestellt oder eine seiner Homilien über dasselbe in ihn verwandelt habe, und warum schliesslich auch die Ansicht mit Hinweis auf das erste seiner Argumente von ihm abgewiesen wird, dass jemand eine Homilie des Faustus über das Symbol in einen Traktat über dasselbe verwandelt habe, indem er sie ganz oder teilweise ihrer Redeform entkleidete. M. E. kann bei den von

[1]) Vgl. die Anmerkung 21 a. a. O.

Caspari angeführten Gründen eine jede der 3 Möglichkeiten stattgehabt haben. Es ist unter diesen Umständen begreiflich, dass Engelbrecht (s. o. S. 16) an dem unmittelbar faustinischen Ursprung des Traktats festhält. Trotzdem ist Faustus — allerdings auf Grund anderer Erwägungen als der von Caspari — als unmittelbarer Verfasser des Traktats abzuweisen. Wir gehen zur Begründung dieser Behauptung zunächst auf diejenigen Gründe Caspari's des näheren ein, die ihn zum Urteil veranlassten, dass Inhalt und Worte des Traktats Faustus angehören.

Was zunächst das von Caspari (s. o.) unter 1 u. 2 Gesagte betrifft, so ist ohne Restriktionen anzuerkennen, dass das dort Behauptete in überzeugender und erschöpfender Weise dargethan ist. Das reiche Material, welches C. in den Anmerkungen zum Text des Traktats bietet, lässt hierüber keinen Zweifel bestehen. Nicht beanstandet sei auch weiter der Umstand, dass der Codex Albig. in der Überschrift nicht ein tractatus Fausti, sondern Faustini hat. Denn die Frage, ob Faustus als Faustinus bezeichnet zu werden pflege, wie Caspari nach dem Vorgange der Mauriner bemerkt, ist für unsere augenblickliche Untersuchung von keinem Interesse. Wir kommen auf diesen Punkt in einem anderen Zusammenhange noch ausführlich zurück. Anders verhält es sich aber mit dem von Caspari sub 3 Angeführten, dass nämlich der Traktat in Gedanken, Stil und Sprache das Gepräge der Schriften des Bischofs von Reji trage. Dies ist nicht zutreffend, oder doch nur soweit, als wir es im Traktat mit einer Reproduktion oder einer mehr oder weniger wörtlichen Herübernahme von Stellen aus Faustus wirklich angehörigen Schriften zu thun haben. Was nun aber das Schriftstück betrifft, aus dem nach Zahl und Umfang die bedeutendsten Entlehnungen stattgefunden haben — die Homilie I de symbolo, so ist diese, wie wir gesehen, nicht faustinischen Ursprungs. Dies ist, wie sich zeigen wird, für die Verfasserfrage ausschlaggebend. Der Verfasser des Traktats hat nämlich auch die Ausführungen der Homilie über den Ursprung des Symbols in seine Abhandlung herübergenommen, ohne sie doch ihres eigentümlichen Charakters zu entkleiden. In der Homilie waren als Urheber des Symbols, wie wir sahen, die ecclesiarum patres bezw. magistri genannt,

in De spiritu sancto die Apostel. Hier im Traktat sind es die apostoli et ecclesiarum patres. Die Anschauung der Homilie über den Ursprung des Symbols und die in De spiritu sancto sind hier also mit einander vermengt. Dass Faustus dieses sich hätte zu schulden kommen lassen, ist undenkbar, denn man beachte 1. dass De spiritu sancto dem Verfasser des Traktats vorgelegen hat, somit älter als dieser ist,[1]) und dass 2. dasselbe Verhältnis auch betreffs der Homilie und De spiritu sancto besteht.[2]) Beides würde aber die Annahme, dass Faustus der Verfasser des Traktats ist, zu der Annahme dessen gestalten, dass eben derselbe Faustus, der die Homilien über das Symbol in seiner Schrift De spiritu sancto in weitgehender Weise benutzte (s. o.), jedoch von einer Herübernahme der in ihnen sich findenden Anschauung über den Ursprung des Symbols Abstand nahm und seine eigene Anschauung entwickelte, in einer späteren Schrift beide Anschauungen konfundiert haben sollte. Das ist aber, wie gesagt, undenkbar. — Eine Bewährung erhält dieses Resultat durch folgendes:

a) Im Satze: nunc ergo ipsa symboli verba videamus (a. a. O. S. 264) stand an Stelle des nunc ergo in der Vorlage sed jam. Dass dieses eine geschickte Änderung wäre, kann nicht behauptet werden. Denn durch sie erhält das Vorhergehende, obwohl es trotz der Anfangsworte des Traktats[3]) nur eine Einleitung zur Symbolauslegung selbst sein kann und auch in der Vorlage nicht anders gemeint war, den Charakter einer für das Verständnis der nachfolgenden Ausführungen nicht leicht entbehrlichen, selbständigen Erörterung. Ob wir Faustus eine solche Ungeschicklichkeit zumuten dürfen, — darüber kann man verschiedener Meinung sein. Als Thatsache ist jedoch zu konstatieren, dass bei Faustus ein Analogon hierfür nicht anzutreffen ist, ja dass ein überleitendes nunc ergo bei ihm fehlt.[4]) Nur einmal findet sich ein nunc

[1]) Vgl. beispielsweise die Anmerkung 119 und 124 bei Caspari, a. a. O.

[2]) Vgl. das oben S. 74 Gesagte.

[3]) Primum requirendum est, quid in se rationis ipsius symboli nomen habeat.

[4]) Zwar bietet der Engelbrecht'sche Text auf S. 19, 6 ein nunc ergo,

veniendum est und zwar an durchaus passender Stelle (S. 14, 22).

b) Auf S. 264 zum Schluss war in der Vorlage statt des quia secundum evangelium ein quia dicit dominus in evangelio zu lesen. Diese Formel findet sich bei Faustus mehrfach, jene nicht.[1])

c) S. 265 ist aus einem dividi a se ac separari ein dividi a se atque sejungi geworden. Separare ist bei Faustus häufig, sejungere fehlt in seinen Schriften.[2])

Ausser diesen dem Sprachgebrauch des Faustus widersprechenden Änderungen begegnen wir im Traktat auch solchen, aus denen sich weder etwas für noch auch etwas gegen Faustus mit Sicherheit folgern lässt. So ist aus einem alleinstehenden quare? ein quamobrem? geworden (S. 264),[3]) aus einem sicut enim ein nam sicut (S. 265),[4]) aus einem ac sic ein hoc genere (ibid.),[5]) aus einem denegabis ein derogabis (ibid.)[6]). Beweisen nun auch diese Stellen, wie gesagt, nichts für, aber auch nichts gegen Faustus, so geben sie uns doch ein Recht zu fragen, was letzteren wohl, falls er der unmittelbare Autor wäre, dazu veranlasst haben könnte, an solchen Stellen,

---

doch wie der Kontext beweist, so beruht das nunc entweder auf einem Druckfehler oder auf einer fehlerhaften Stelle im Manuskripte. Es muss statt nunc fraglos ein non stehen. Vgl. das oben S. 24 unter 2 Bemerkte.

[1]) Zu quia dicit etc. vgl. 50, 10; 66, 29; 68, 5; 84, 4; vgl. auch et in evangelio ostendit 25, 30. Secundum bei Citateinführungen hat Faustus, wie begreiflich, nur in Verbindungen, wie: s. illud evangelicum 17, 1; s. illud propheticum 200, 21; s. illud 142, 1; s. illud apostoli 21, 14; s. sententiam sapientissimi Salomonis 54, 1; s. Lucam 56, 28; 114. 25; s. apostolum 103, 14; 170, 8.

[2]) Vgl. zu separare: 20, 11; 79, 19; 110, 14; 122. 21; 127, 12; 192, 11; 205, 13.

[3]) Vgl. hierzu das oben S. 85 unter 3 Gesagte.

[4]) Beides ist bei Faustus ziemlich gleich häufig.

[5]) Ac sic ist bei Faustus ungemein häufig, doch hat er auch hoc bezw. quo genere nicht selten vgl. 23, 8; 24, 13; 48, 10; 55, 12; 67, 12; 191. 15.

[6]) Derogare findet sich bei Faustus 3 mal: 21, 29; 34, 13; 116, 21. Dass ihm auch denegare im Sinne von derogare nicht fremd ist, beweist 35, 10. Vgl. übrigens auch 9, 2; 30, 7; 70, 27; 94, 2.

wo seinem Sprachgebrauche nichts Widersprechendes vorlag, zu ändern, Differenzen mit letzterem aber zu ignorieren? Warum ist beispielsweise der Plural canonicae lectiones nicht in den bei ihm konstanten Singular geändert?[1]) Warum abremissio peccatorum nicht in das bei ihm allein sich findende abremissa peccatorum, letzteres als Neutrum pluralis?[2]) Die Beschaffenheit der oben namhaft gemachten, sozusagen gleichgültigen Änderungen, schliesst die Möglichkeit einer befriedigenden Antwort auf diese Fragen aus. Zum Schluss sei noch hingewiesen auf die Verbindung dimittere mala (S. 276) und auf das novatio S. 277. Beides lässt sich, obwohl es sich hier um solenneste Begriffe handelt, auch nicht mit einem einzigen Beispiele aus Faustus belegen.

Der Traktat über das Symbol ist — um zusammenzufassen — nicht unmittelbar faustinischen Ursprungs. Er gehört Faustus nur insoweit an, als in ihm Stellen aus De spiritu sancto und den Briefen verwandt worden sind.[3])

Breviarium fidei adversus Arianos.[4])

Wie eingangs bereits erwähnt wurde, hat Suitbert Bäumer die These zu erhärten versucht, dass die von Gennadius als parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos in quo coessentialem praedicat trinitatem charakterisierte Schrift des Faustus nicht, wie bisher geglaubt wurde, verloren, sondern in dem Breviarium fidei adversus Arianos uns noch erhalten sei. Diese These Bäumer's ist unhaltbar. Denn ganz abgesehen davon, dass seine Beweisführung nicht überzeugend ist, so lassen sich schon aus der Schrift selbst m. E. beweiskräftige Argumente gegen einen faustinischen Ursprung des Breviariums beibringen. Prüfen wir zunächst die Beweisführung Bäumer's.

a) Was das erste der von B. angeführten „positiven“ Argu-

---

[1]) Vgl. hierzu das oben S. 78 unter a Gesagte.
[2]) Vgl. hierzu das oben S. 80 unter c Gesagte.
[3]) S. die Nachweise bei Caspari, a. a. O.
[4]) P.L. 13, 653 seqq.

mente betrifft, so ist zuzugeben, dass die im Breviarium erwähnte Wiedertaufe durch die Arianer auf Westafrika oder Spanien oder auf diesen Ländern doch nicht allzu ferne Gegenden als Abfassungsort hinweist, weil nur dort, wie wir es aus einem Zeugnis Victor's von Vita († 486) wissen, die Arianer die Taufe wiederholten. Ist aber mit dieser Thatsache auch die andere gegeben, dass Faustus inmitten der desbezüglichen Kämpfe stand? Ich glaube nicht. Es wäre nur dann der Fall, wenn auch für seine Heimat die erwähnte Praxis der Arianer nachgewiesen wäre. Zudem wäre mit letzterem — was B. nicht hätte entgehen sollen — für die Abfassungszeit nur ein sehr weiter Spielraum gewonnen.

b) Als zweites Argument führt B. an, dass die Ausdrücke, mit denen Gennadius den von ihm gemeinten libellus charakterisiert, vollkommen auf das Breviarium passten. Auch dies ist, bis etwa auf das „vollkommen", zuzugeben. Doch ist auch damit nur wenig gewonnen. Mit gleichem Rechte kann behauptet werden, dass die Worte des Gennadius auch auf den tractatus de ratione fidei passen, wie dies von Engelbrecht vollkommen zutreffend B. entgegengehalten worden ist. [1]) Ja, auch zu dem liber testimoniorum würde die Charakteristik des Gennadius stimmen. Dass weiter

c) Faustus diese Materien öfters behandelt hat, ist eine Thatsache, die sich nicht bestreiten lässt. Aber ist eine Polemik gegen Arianer und Macedonianer Faustus sonderlich eigentümlich?

Die eben angeführten Argumente B.'s bieten höchstens die Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs des Breviariums. Was B. für seine Ansicht an sonstigem Material vorbringt, ist nicht im stande, diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, geschweige denn zur Gewissheit zu erheben. Denn dass weiter im Breviarium sich im grossen und ganzen dieselbe Art der Beweisführung finden soll, wie in ep. 3 u. 7, ist eine ziemlich müssige Behauptung. Zwar lässt sich ja nicht in Abrede stellen, dass gewisse Schriftworte und Gedanken des Breviariums sich

---

[1]) Vgl. die Ausführungen Engelbrecht's in der Zeitschrift für die öst. Gymn. 1890, S. 300.

in den erwähnten Schriften des Faustus wiederfinden. Doch ist die Übereinstimmung in den Gedanken eine nur sachliche. Eine solche ist aber angesichts der Thatsache, dass der Arianismus ja nicht eine Erscheinung erst der faustinischen Zeit bildet, von keiner Beweiskraft. Die vielfältige Polemik gegen die Arianer von seiten der Vertreter der kirchlich-katholischen Anschauung musste eine Fülle von Argumenten und Gedanken zum Gemeingut aller interessierten Kreise gemacht haben. Zu beanstanden ist weiter die Behauptung B.'s, dass man im Breviarium oft dieselben Redewendungen, z. B. nescio qua fronte, dicis forsitan, rogo te, quare hoc finde, wie in den schon ererwähnten Briefen des Faustus und in denjenigen Reden und Homilien des Pseudo-Eusebius, welche nach dem Urteil der kompetenten Kritiker dem Faustus zuzuschreiben seien. Betreffs des letzteren ist die schon öfters von mir ausgesprochene Behauptung zu wiederholen, dass m. E. bisher keine von den Homilien des Pseudo-Eusebius als faustinisch nachgewiesen worden ist. Doch seh'n wir hier hiervon ab, — hätten zum mindesten nicht die Predigten genannt werden müssen, in denen diese Phrasen sich finden? Die Art, wie B. sie anführt, erweckt den Eindruck, als ob sie bei Pseudo-Eusebius häufig anzutreffen seien. Dieses ist jedoch keineswegs der Fall. Gänzlich dem Thatbestand widersprechend ist es aber, wenn B. auch die Briefe als Fundort für diese Phrasen anführt. Weder nescio qua fronte, noch rogo te, noch auch quare hoc, noch auch ein forsan bei dicis findet sich — wenn auch nur ein einziges Mal —, weder in De gratia, noch in De spiritu sancto, noch auch in den Briefen. Die angeführten Beispiele hätten nicht ungeschickter und unzutreffender gewählt werden können. — Schliesslich sollen sich im Breviarium Anklänge an die sonst als Ansicht des Faustus bekannte Lehre von der Körperlichkeit der Seele finden. B. führt als Beleg folgende Stelle an: cum nec anima possit esse visibilis, quanto magis deus in sua substantia? Ich enthalte mich eines Kommentars. Die Stelle möge für sich selbst sprechen.

Dies die positiven Beweise B.'s für die Autorschaft des Faustus. Trotz ihres höchst problematischen Charakters ist von der einen oder anderen Seite die Beweisführung B.'s für

überzeugend erklärt worden.[1]) Dies, sowie der Umstand, dass anderseits das Urteil über das Breviarium noch schwankend erscheint,[2]) erheischt eine nähere Begründung der oben über das Breviarium ausgesprochenen Behauptung.

Schon vor B. hatte Johann Stilting in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 703 s.) das Breviarium dem Faustus zugesprochen. Die Gründe, die ihn dazu veranlassten, sind im grossen und ganzen dieselben, wie die bei B., nur dass ihm, wie es scheint, das Hauptgewicht bei seinen Argumentationen auf die angeblich faustinische dictio und den faustinischen disserendi methodus des Breviariums zu entfallen scheint. Es ist mir sehr begreiflich, wie Stilting vom Breviarium diesen Eindruck — denn bloss ein solcher kann es gewesen sein — empfangen hat. Die Schrift trägt im grossen und ganzen einen nicht unfaustinischen Charakter. Aber eben nur im grossen und ganzen. Im einzelnen wimmelt es geradezu von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus. Einige derselben sind so auffällig, dass ihr Vorkommen allein schon gegen Faustus entscheiden würde, doch führe ich, um den Thatbestand vollständiger zu kennzeichnen, eine grössere Reihe derselben an:

1) 3 mal findet sich die Verbindung dispensatio carnis assumptae, (col. 653 C; 654 C u. 659 A) und zwar je 1 mal mit secundum, propter und pro. Faustus ist sie fremd. Zudem ist zu beachten, dass dispensatio hier im objektiven Sinne steht. Die Formel bedeutet etwa: gemäss seiner durch die assumptio carnis bedingten heilsökonomischen Stellung. Bei Faustus findet sich zwar häufig dispensatio, nie aber in diesem objektiven Sinne.[3])

2) 3 mal ist in Bezug auf die heilige Schrift gesagt: nusquam legimus (col. 654 C; 657 A; 659 A). Bei Faustus fehlt diese Formel.

---

[1]) So beispielsweise von Anton Koch, Der heilige Faustus, Bischof von Riez, 1895 S. 31.

[2]) Bardenhewer in seiner Patrologie, 1894 S. 559 enthält sich eines Urteils. Auch Engelbrecht a. a. O. S. 301 sagt, seine Ausführungen über den Verfasser des Breviariums zusammenfassend, dass wahrscheinlich nicht letzteres, sondern der tractatus de ratione fidei der von Gennadius erwähnte parvus libellus sei.

[3]) Vgl. 30, 16; 60, 20; 81, 15; 96. 8; 118, 1; 149, 7; 154, 18; 208, 15; 215, 19.

3) 10 mal findet sich ein Schriftcitat an ein anderes mit einem alibi angereiht (655 A, 656 B, 657 A, 658 C [2 mal], 663 B, 665 D, 666 B. D, 667 A). Faustus hat nirgends ein solches alibi, sondern durchgehends und überaus häufig — ich zähle 35 mal — alio loco. Nur 1 mal findet sich überhaupt das Wort alibi bei ihm (125, 26).

4) Schon oben war erwähnt, dass rogo te (col. 655 a) bei Faustus nicht anzutreffen ist. Hier findet sich 2 mal noch ein interrogo te bezw. illum ipsum (col. 655 B u. 658 A). Auch dieses fehlt bei Faustus.

5) 3 mal findet sich ein eigentümlicher Gebrauch von carnalis bezw. carnaliter: sicut habet carnalis intellectus (655 C); quod carnalis sensus non intelligit (659 B); carnaliter gradus in divinitate facere (670 D). Es ist hier etwa = grobsinnlich. Faustus gebraucht das Wort nur im Sinne von „fleischlich“ und hat es nur in folgenden Verbindungen: c. concupiscentia (9, 26); c. vitia (25, 1); c. passiones (185, 25); c. mala = Fleischessünden (186,3); c. suavitates (197, 11); c. affectiones (199, 16); c. delectamenta (214, 9). Die 3 letzten Beispiele sind ep. 6 und 9 entnommen.

6) 4 mal findet sich consempiternus (655 D, 656 D, 660 A, 660 B). Bei Faustus fehlt dies Adjektivum trotz seiner Schrift De spiritu sancto.

7) 5 mal findet sich die Formel sicut bezw. ut memoravimus (657 B, 660 A, 663 C, 663 D, 665 A). Faustus hat diese Formel nie.

8) 4 mal ist in Bezug auf eine gegnerische Meinung absurdus gebraucht. 3 mal findet es sich in der Phrase: quod quam absurdum sit (657 C, 659 B, 661 A), 1 mal als Adverbium (658 D). Bei Faustus fehlt, wie diese Phrase, so das Wort selbst.

9) 2 mal findet sich die Phrase: sicut verum est (657 D, 658 A). Bei Faustus findet sie sich nirgends.

10) 2 mal begegnen wir der Verbindung testimonia ponere (658 B, 661 B). Bei Faustus fehlt sie.

11) 2 mal findet sich die Phrase qui cordis oculos sanos habet evidenter potest cognoscere (659 B) bezw. facile poterit approbare (665 C). Bei Faustus fehlt sie.

12) 3 mal findet sich bei einer Citateinführung ein inibi

(662 A, 667 A, 668 D). Faustus ist diese Citateinführung fremd. Das Wort findet sich überhaupt nicht bei ihm.

13) 662 D lesen wir: quod solum testimonium deberet haereticis sufficere ad incredulitatem (so der Text; es muss natürlich heissen: credulitatem) inseparabilis trinitatis. Faustus hat zwar häufig das Wort credulitas = fides,[1]) doch nie in Verbindung mit einem gen. objectivus.

14) 2 mal findet sich das Verbum copulare (665 A). Bei Faustus fehlt es.

15) 653 C findet sich als Citateinführung ein illud evangelii. Faustus ist zwar ein illud allein (34, 1; 52, 17; 137, 13) oder in Verbindungen wie: illud evangelicum (17, 1; 114, 21); illud propheticum (34, 14; 17, 9; 202, 5; 216, 9); illud apostolicum (192, 8); illud apostoli (32, 15; 21, 13); illud prophetae (32, 14); illud in psalmis (137, 12) durchaus geläufig, doch nirgends findet sich bei ihm ein illud evangelii.

16) 654 D lesen wir: quia ubi crescere vel senescere divinitas non habet etc. Dass diese Konstruktion des habere mit einem Infinitiv Faustus fremd ist, — darauf hat bereits Engelbrecht (a. a. O. S. 294) hingewiesen.

17) 672 A finden wir ein formelhaftes deo adjuvante. Faustus hat diese Formel — trotz seiner Schrift De gratia — nie.

18) 672 A finden wir die Phrase pervenire ad regna caelorum. Faustus gebraucht, obwohl ein pervenire ad sich bei ihm in mancherlei Verbindung findet,[2]) nie dieses Verbum im Sinne von consequi, assequi. Zudem unterscheidet er zwischen regnum caelorum und regnum caeleste. Letzteres ist ihm das himmlische Hoffnungsgut,[3]) jenes das Reich Gottes bezw. das Reich der Himmel in sittlich-religiösem Sinne.[4])

[1]) Vgl. 22, 25; 46, 32; 67, 29; 74, 30; 76, 21; 97, 4; 102, 17; 180, 20; 185, 9.

[2]) Vgl. pervenit quid ad rem 9, 26; pervenit quid ad conscientiam 116, 8; pervenitur ad patriam 123, 31; pervenit mors ad animam 189, 25; (pervenit affectus cuius ad quem 196, 11 ep. 6); pervenire ad bonae consummationis metas 163, 5.

[3]) Vgl. r. c. promittere 33, 25; in r. c. gloria sublimare 157, 14. Vgl. regnorum caelestium civis 129, 19.

[4]) Vgl. r. c. 64, 8 u. r. dei 151, 11.

Ausser dem Angeführten liesse sich noch manches nennen, wie das schon oben erwähnte nescio qua fronte (657 C), quare hoc (657 B), si ergo — immo quia (655 B), dessen Fehlen bei Faustus aus naheliegenden Gründen — es handelt sich um Einzelheiten allgemein rhetorisch-stilistischer Art — auffällig wäre. Jedoch es bedarf dessen nicht. Das Angeführte genügt m. E. zum Erweise dessen, dass Faustus der Verfasser des Breviarium fidei contra Arianos nicht sein kann.

Liber testimoniorum fidei contra Donatistas.

Erst neuerdings ist diese Schrift bekannt geworden. Wir finden sie in Pitra's Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata (Paris und Rom 1888), S. 147—158 nebst 4 Auctaria S. 158—162. Dom Ferdinand Cabrol hat, wie bereits oben erwähnt wurde, in dieser Schrift den von Bäumer schon für das Breviarium in Anspruch genommenen parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos sehen zu müssen geglaubt. Seine Ausführungen haben den Widerspruch Engelbrecht's erfahren. Auch über den liber testimoniorum ist das Urteil der Kritiker noch geteilt. [1]) Treten wir der Frage näher.

Cabrol sucht in seiner oben (S. 15) genannten Abhandlung ein 3faches darzuthun: 1. dass der lib. test., obwohl der Titel desselben mit dem von Augustin's erster Schrift gegen die Donatisten sich decke, doch seinem Inhalte nach nicht von Augustin herstammen könne; [2]) 2. dass wir im eigentlichen

[1]) Anton Koch a. a. O. S. 31 zählt den lib. test. unter Berufung auf die Ausführungen Cabrol's unter den echten Schriften des Faustus auf. Bäumer hält die Autorschaft des Faustus, obwohl er nicht alle Gründe Cabrols gelten lässt, ebenfalls für erwiesen. Vgl. Litterarische Rundschau für das kath. Deutschland Nr. 3 v. 1. März 1892. — Bardenhewer in seiner Patrologie enthält sich eines Urteils.

[2]) Pitra selbst galt der lib. test. als un incontestable et nouveau traité de Saint Augustin. Keinen Zweifel an der Authentie hegten auch die Bollandisten und Cahier, deren Urteil Pitra als das kompetenter Beurteiler einholte. Vgl. die Vorrede VIII. 8.

lib. test. die von Gennadius als parvus libellus adversus Arianos et Macedonianos bezeichnete Schrift des Faustus zu sehen hätten, und 3. dass das 1. Stück der Auctaria ein Fragment des verloren gegangenen faustinischen parvus libellus sei, der nach Gennadius sich gegen diejenigen richtete, qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum, und in dem Faustus divinis testimoniis et Patrum confirmat sententiis nihil credendum incorporeum praeter Deum.

Ad 1 sei kurz bemerkt, dass der Nachweis Cabrol's als durchaus gelungener bezeichnet werden muss. Auch ad 3 können wir uns kurz fassen. Engelbrecht hat die Gründe, welche Cabrol gegen die bisher allgemein anerkannte Identität des parvus libellus mit der ep. III des Faustus geltend macht, in erschöpfender Weise als nicht stichhaltig zurückgewiesen. Ebenso muss ich den Nachweis E.'s als gelungen bezeichnen, dass wir es im 1. Stück der Auctaria nicht mit einem selbständigen Werk des Faustus zu thun haben, wie dies von Cabrol auf Grund der Parallelen mit ep. III und IV des Faustus behauptet wird, sondern mit einer Adaptierung faustinischer Sätze in Form von Frage und Antwort. Nicht einverstanden kann ich mich aber ad 2 damit erklären, was E. betreffs des eigentlichen lib. test. sagt. Letzterer ist ihm höchst wahrscheinlich ein ähnliches Machwerk wie das 1. Stück der Auctaria, und da, soviel ersichtlich, der Text bei Pitra ein Ganzes ausmache, von einem Teil des homogenen(?) Ganzen aber bewiesen sei, dass er von Faustus selbst nicht herrühren könne, so könne auch das Ganze nicht ein Werk des Faustus sein. Diese Argumentation E.'s ist zu beanstanden. Denn, wenn auch aus der Art und Weise, wie Pitra den lib. test. veröffentlicht hat, nicht ersichtlich ist, in welchem äusseren Zusammenhang die Auctaria mit dem eigentlichen lib. test. gestanden haben, so darf doch Folgendes behauptet werden, nämlich 1. dass der lib. test. sich als geschlossenes Ganzes darstellt. Weder Einleitung noch Schluss mangeln den in Frage und Antwort behandelten Materien. Das was wir zu Ende des lib. test. lesen, kann nach Form und Inhalt vom Autor nur als Schluss der ganzen Abhandlung gemeint sein.[1]) 2. darf behauptet werden, dass

[1]) Vgl. S. 157 Ende: Cum talis reverentia praesentiae sit futura,

der eigentliche lib. test. nicht ohne weiteres mit den Auctaria auf eine Stufe zu stellen ist. E. selbst weist darauf hin, dass alle interrogationes im lib. test., im Gegensatz speziell zur 1. interrogatio des 1. Stückes der Auctaria, in dem der Satz aus dem 4. Briefe des Faustus: deus non alicubi est etc. als Frage und Antwort im eigentlichen Sinne ausgeschrotet wird, — wirkliche theologische ἀπορίαι sind. Wenn wir nun auch E. zugeben, dass die Art und Weise, wie im lib. test. auf eine kurze interrogatio eine kürzer oder länger gehaltene responsio folgt, den Ausführungen desselben ein gewisser schulmässiger Stempel aufgeprägt und der Eindruck unwillkürlich hervorgerufen wird, als ob wir es hier nicht mit einem Originalwerk zu thun hätten, so dürfte doch zu beachten sein, dass der lib. test. angesichts der einleitenden Worte ja auch gar nichts anderes bieten will, als die Antworten eines veritatis assertor auf desbezügliche Fragen eines Wiss- und Lernbegierigen. Warum sollte nicht — müssen wir fragen — Faustus eine solche Schrift zu Nutz und Frommen weiterer Kreise abgefasst haben? Diese Frage ist umsomehr zu stellen, als die These Cabrol's nicht so schlecht fundamentiert ist, als es E. anzunehmen scheint. Cabrol hat, wie dies E. zugesteht, den Nachweis geführt, dass zwischen dem lib. test. und verschiedenen Schriften des Faustus sich weitgehende Parallelen finden, Parallelen — füge ich hinzu —, die leicht um ein Beträchtliches vermehrt werden könnten. Cabrol hat ferner auch eine Reihe sprachlicher Konkordanzen namhaft gemacht, Konkordanzen — füge ich wiederum hinzu —, deren Zahl gleichfalls und zwar in weitgehendem Masse durch Anführung solcher Einzelheiten erhöht werden könnte, die m. E. gerade zu den individuellen Eigentümlichkeiten des fausti-

putas qualis erit forma sententiae. Ille quidem redditurus est quod promisit; sed exacturus est quod redemit. Et ideo totis per adjutorium suum viribus enitamur. et (muss heissen: ut) quidquid contulit, integrum in nobis inveniat judicaturus, sed (muss heissen: et) ideo si cum fide, cum justitia, cum misericordia viventes, in ejus timore maneamus, magnum jam numerum (muss heissen: munerum) suorum pignus tenemus: dabit absque dubio regnum suum, qui profudit sanguinem suum. Dabit quae sua sunt nobis, qui se ipsum dignatus est offerre pro nobis.

nischen Sprachgebrauchs gehören. Der liber testimoniorum zeigt sich, um es kurz zu sagen, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach in so hohem Grade mit den Schriften des Faustus verwandt, dass dadurch begreiflich wird, wie Cabrol eine direkte Autorschaft des Faustus als hypothèse seul admissible bezeichnen konnte, und wie anderseits die E.'schen Argumentationen die These Cabrol's nicht zu erschüttern vermocht haben. Und doch hat E., trotz des wenig Stichhaltigen seiner Argumentation, recht. Eine Prüfung des lib. test. bietet, wenn man ihn, dass ich so sage, unter die Lupe nimmt, hinreichend Material, um ihn als Nicht-Originalwerk des Faustus zu erweisen. Folgendes sei hier angeführt:

1) S. 156 col. a beruft sich der Autor bei seinen Darlegungen über die duae substantiae in der una persona des Erlösers auf das Taufsymbol. Er sagt wie folgt: Da in symbolo primi tui capitis eminentiam. Credo, inquit, in Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum etc. Schon oben (S. 83 f.) sahen wir, dass das Symbol der Kirche von Reji im 1. Gliede des 2. Art. gelautet haben muss: Credo et in filium dei Iesum Christum. Diese Differenzen im Wortlaut des Symbols würden allein schon genügen, um die Autorschaft des Faustus betreffs des lib. test. zum mindesten recht zweifelhaft zu machen. Doch ich fahre in der Anführung des Beweismaterials fort.

2) 2 mal findet sich das Adjektivum solitarius. Das eine Mal in dem Satz: sed remota personarum distinctione, solitarium Patrem sub abrupto blasphemiae periculo profiteatur S. 147 col. b und das andere Mal S. 149 (V Anfang) im Satze: aperte solitaria Spiritus sancti potestas asseritur, cum dicit in Actibus apostolorum etc. Bei Faustus begegnen wir einem solitarius nur 1 mal und zwar in De gratia. Hier heisst es S. 35, 11 ff.: numquid enim dominus per se tantum velut solitaria procuratione salutem humani generis administrat? non utique. sed . . . aedificat domum suam per ecclesiae praesules atque pastores etc. In De spiritu sancto und in den Briefen findet sich das Wort nirgends. Dieses Fehlen in den eben genannten Schriften wäre bei der Annahme eines faustinischen Ursprungs des lib. test. höchst auffällig. Doch ich sehe hiervon ab. Es genügt auf das 2. der eben angeführten Beispiele hinzuweisen.

Dieses spricht eine deutliche Sprache. Hier wird vom Heiligen Geiste eine solitaria potestas ausgesagt. Zwar ist es ja von vornherein klar, dass das solitaria hier nicht urgiert werden darf. Auch dem Verfasser des lib. test. steht ja die unitas potestatis bei den drei Personen der Gottheit fest. Das solitaria kann seinen Grund nur in einer Gedankenlosigkeit des Autors haben. Faustus darf eine solche, ganz abgesehen davon, dass er sonst in korrekter Weise die kirchliche Lehre von der Trinität darzulegen und sich über dieselbe zu verbreiten weiss, schon wegen des Umstandes nicht zugemutet werden, weil das solitarius ihm nicht geläufig ist. Hier im lib. test. findet es sich aber, wie wir sahen, 2 mal bei der Darlegung trinitarischer Verhältnisse.

3) S. 148 (IV Ende) lesen wir: nunquam in baptismatis sacramentis Spiritus sanctus nuncupatur und S. 152 V: Et ideo in mysteriis baptismi Patri et Filio inseparabili societate connectitur. Man beachte hier den unmotivierten Plural sacramentis bezw. mysteriis. Der Genetiv baptismatis kann dem Kontext nach nur ein Genetivus explicativus sein. Dies forderte den Singular mysterio bezw. sacramento. Bei Faustus ist ein analoges Beispiel nicht nachzuweisen. Sätze wie der in De gratia I, 14 (46, 33 ff.): cum autem propheta dicat: exibunt aquae vivae de Hierusalem, in quibus vitalis undae sacramenta designat etc. gehören natürlich nicht hierher.

4) 2 mal findet sich ein pari modo legimus bezw. testatur bei Citateinführungen (S. 149 V und S. 151 col. b). Faustus hat zwar 2 mal diese Verbindung (8, 4 und 29, 26), doch nie bei einer Citateinführung.

5) 2 mal begegnen wir der Citateinführung: item in ipso evangelio bezw. legimus in ipso evangelio (S. 149 V). Faustus ist sie fremd. [1])

6) 2 mal findet sich Joh. 3, 5 citiert in der Form: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei (S. 149 V Anfang u. VII Ende). Auch Faustus citiert 2 mal Joh. 3, 5 (144, 15 u. 145, 2), doch hat er beide Male statt introire: intrare.

---

[1]) Dem mit item in ipso evangelio eingeleiteten Citate: Spiritus ubi vult spirat (Joh. 3, 8) war vorhergegangen 1 Kor. 12, 11; Joh. 3, 5; Act. 1, 6!

7) S. 151 col. a ist die Apostelgeschichte bezeichnet als apostolica historia und S. 150 (VIII Ende) als gesta apostolorum. Faustus hat nirgends diese Bezeichnungen, sondern durchgehends actus apostolorum. Vgl. 70, 9; 112, 15; 120, 22; 144, 12; 147, 11; 148, 21; 155, 24.

8) S. 152 (V Ende) lesen wir: Iste ergo Spiritus sanctus . . . Deus esse in hujus lectionis continentia (!) declaratur. Bei Faustus finden wir solch ein Latein nicht.

9) S. 153 col. b lesen wir sicut ipse Dominus Noster Jesus Christus in evangelista (!) Johanne divinitatem suam asserit dicens. Zwar findet sich bei Faustus häufig ein evangelista Matthaeus bezw. Lucas etc. testatur (50, 14), commemorat (67, 18; 106, 25; 140, 5), refert (69, 27), dicit (111, 8), perdocuit (111, 12), asserit (112, 25), doch nach einem solchen Beispiel wie im lib. testimoniorum suchen wir bei ihm vergebens.

10) S. 156 (XII Anfang) heisst es: sicut Dominus et salvator noster. Faustus hat nie diese Verbindung, sondern nur dominus salvator (8, 11; 105, 8; 125, 23).

11) S. 150 VII findet sich ein Adjektivum misericordialis (misericordiale inventum est tumuli genus). Weder im Georges noch im Du Cange finde ich dieses auch bei Faustus fehlende Wort.

12) S. 153 IX findet sich folgender Vergleich: (Nam cum de Domino Jesu Christo legimus: „Omnia per ipsum facta sunt“), tamquam si per majorem domus suae proedia sua pater familias excolat etc. Wir beachten das major domus, hier = villicus. Dieser Gebrauch des Wortes gehört, soviel ich sehe, der nachfaustinischen, der fränkischen Zeit an. [1])

---

[1]) Vgl. die Beispiele bei Du Cange. Wenn hier für major domus-villicus als Beleg die Stelle aus ep. 2 des Hieronymus angeführt wird: Si familiarius est loquendum, habet nutricem, majorem domus virginem, viduam vel maritam etc., so ist dies Beispiel nicht zutreffend. Majorem domus virginem kann dem Kontext nach nur bedeuten: eine ältere Jungfrau des Hauses. Dass ein major domus als Titel des obersten Staatsbeamten bei den germanischen Völkern in der Provence auch in faustinischer Zeit bekannt gewesen ist, beweist der Umstand, dass Gennadius von einem major domus Hunerich's zu berichten weiss. Vgl. Gennadius (ed. Richardson) cap. 98 S. 96.

An selteneren Wörtern bezw. Wendungen, die sich sämtlich bei Faustus nicht finden, sei notiert: perexire ad portum (S. 150 VII), instinctu Spiritus sancti (S. 151 col. b), sicut superius comprehendimus (S. 154 IX), humani generis supplantator (S. 155 col. b) — bei Faustus findet sich 1 mal [77, 20] das Verbum supplantare, doch ist es hier = „untersohlen“ als terminus technicus des Landbaues —, compregnantibus inter se rebus (S. 157 XIII Anfang). Erwähnung finden könnten noch: insculpere quid sensibus cuius (S. 150 VII) und disceptare adversus quem S. 151 col. a).

Zum Schluss noch einige Bemerkungen betreffs der Abfassungszeit unserer Schrift. Es ist oben (S. 49 f.) von den 3 Pfingstpredigten die Rede gewesen, die Angelo Mai im Spicilegium Romanum unter Faustus' Namen veröffentlicht hat.[1]) Wir wiesen mit einem Hinweis auf nachfolgende Untersuchungen die Autorschaft des Faustus ab. Sie stammen, um das schon hier zu sagen, in der Form, wie sie uns vorliegen, von Caesarius von Arelate her. Ein Erweis hierfür kann erst später im Zusammenhang einer besonderen Untersuchung des literarischen Nachlasses des Caesarius erbracht werden. Die 3 Predigten bilden ein eng zusammengehöriges Ganzes (s. u.). Sie stammen von einem Autor her. Von Bedeutung ist für uns der Umstand, dass die zweite eine wörtliche Entlehnung aus dem uns eben beschäftigenden lib. test. enthält. Die Anfangsworte des sermo Cum de deo sermo est — promeretur finden sich auch als Anfang des lib. test. Dass hierbei die Priorität dem lib. test. zuzuweisen ist, ist schon durch den allgemeinen Charakter des sermo gegeben. Er setzt sich bis auf einige Zeilen zum Anfang und zum Schluss aus lauter Entlehnungen zusammen.[2]) Dass weiter Caesarius diese Predigten während seiner bischöflichen Thätigkeit zusammengestellt hat, kann m. E. nicht zweifelhaft bleiben, wenn wir den compilatorischen Charakter derselben und folgende Stelle aus seiner vita[3]) ins Auge fassen: Praedicationes quoque congruas festivitatibus et locis

[1]) In Engelbrecht's Faustusausgabe sind es die Predigten 29—31 S. 337 ff.

[2]) S. die Nachweise in Faust.-Eng. p. 340 seqq.

[3]) P.L. 67 col. 1021 (lib. I n. 42).

... ita paravit, ut si quis advenientium peteret, non solum non abnueret impertire, sed et si minime suggereret ut deberet accipere, offerret tamen ei, ut importaret ipseque legeret. Longe tamen positis in Francia, in Gallia atque in Italia et Hispania diversisque provinciis constitutis transmisit per sacerdotes, quid in ecclesiis suis praedicare facerent. Als terminus ad quem für die Abfassung des lib. test. ergibt sich somit das Todesjahr des Caesarius (542) und als terminus ante quem non das Jahr 502, in dem Caesarius Bischof wurde. Hierdurch bietet sich aber auch die Möglichkeit, den terminus ad quem für die Abfassung des Breviariums und des Tractatus de symbolo zu bestimmen. Beide Schriften haben nämlich, wie sich nachweisen lässt, dem Verfasser des lib. test. vorgelegen.[1]) Somit müssen auch sie noch vor 542 entstanden sein.

Wir wenden uns, nachdem wir den Nachweis geführt zu haben glauben, dass weder im Breviarium, wie Bäumer, noch auch im lib. test., wie Cabrol geglaubt hat, der von Gennadius erwähnte parvus libelli (Fausti) adversus Arianos et Macedonianos gesehen werden darf, der dritten Schrift zu, betreffs deren und zwar von Engelbrecht (s. o.) die Wahrscheinlichkeit einer Identität mit dem parvus libellus behauptet worden ist. Es ist dies[2]) der erstmalig von Ioannes Sichardus veröffentlichte,[3]) hierauf

---

[1]) Vgl. Breviarium (P. L. XIII) col. 661 C Ende u. D Anfang und lib. test. S. 151 col. b: dividens singulis prout vult. De summa potestate — ignorat. Vergleichen liesse sich auch lib. test. S. 152 II und IV und S. 153 VI mit Breviarium col. 666 B, col. 670 B und col. 665 C und D. Betreffs der Konkordanzen zwischen dem lib. test. und dem tract. de symbolo vgl. lib. test. 157 col. b. De ipso enim legimus: Deus manifeste veniet etc. — zum Schluss der Schrift und tract. de symb. (Caspari, Alte und neue Quellen etc.) S. 270 und S. 280. Erwähnt sei noch übrigens, dass der Passus im Anfang der VI responsio: qui (scil. Johannes) adhuc in matris utero repletus est Spiritu sancto; qui gratiam, ante — quam vitam; benedictionem prius meruit haurire quam lucem aus der Homilie I de s. Ioanne baptista des Pseudo-Eusebius (M.B.P. Lugd. p. 650 D Mitte) entlehnt ist. Somit ist auch für diese Predigt ein terminus ad quem gewonnen.

[2]) Vgl. zum Folgenden die Prolegomena in E.'s Faustusausgabe p. LXII seqq.

[3]) Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses,

von Petrus Pithoeus [1]) und neuerdings von Engelbrecht als Appendix zu seiner Faustusausgabe S. 454—459 wieder abgedruckte

Tractatus de ratione fidei.

Die Quelle, aus welcher der erste Herausgeber diesen Traktat geschöpft hat, hat sich bisher nicht nachweisen lassen, so dass also noch unentschieden bleiben muss, ob das Fausti episcopi fidei ratio des Ioannes Sichardus handschriftlich begründet ist oder nicht.

Was zunächst den Inhalt des Traktats betrifft, so würde die Charakteristik des Gennadius zu ihm stimmen. [2]) Seinem allgemeinen Charakter nach kann er aber nicht gut anders als mit dem lib. test. auf die gleiche Linie gestellt werden. Wir finden in ihm Entlehnungen aus dem Breviarium, aus dem lib. testimoniorum, aus Faustus' Schrift De spiritu sancto und aus der ersten Symbolpredigt des Pseudo-Eusebius. [3]) Dies schliesst m. E. eine Autorschaft des Faustus schlechterdings aus. Denn sollte Faustus, um dies kleine Schriftchen schreiben zu können, in dem er Fragen behandelt, die er auch andernorts (in den Briefen und in De sp. s.) ausführlich und zwar, soviel sich sehen lässt, selbständig erörtert hatte, seine Zuflucht haben nehmen müssen zu den Erzeugnissen fremder Autoren und zwar in der Weise, wie es hier geschehen ist? Dies ist so unwahrscheinlich wie möglich. Zudem, wenn Faustus der Verfasser wäre, dann müsste der lib. test. und der tractatus de symbolo, die beide, wie wir sahen, zahlreiche Entlehnungen aus Faustus' Schriften aufweisen, noch zu dessen Lebzeiten ab-

Basel 1528 (fol. 239u—240u: Fausti episcopi fidei ratio et aliquot locorum inter se collatio).

[1]) Veterum aliquod Galliae theologorum scripta, Paris 1586 p. 124: Fausti Regii Galliae episcopi de ratione fidei ad objecta quaedam responsio.

[2]) Vgl. Engelbrecht in der Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 298 ff.

[3]) S. die Nachweise in Faust.-Eng. p. 453 seqq.

gefasst sein, sodass Faustus auf diese Weise auch solche Schriften bei der Abfassung seines tractatus de ratione fidei benutzt haben müsste, die selbst von ihm abhängig sind. Man sieht, die Annahme einer Autorschaft des Faustus stellt uns vor lauter Undenkbarkeiten. Diese erhöhen sich, wenn wir ins Detail gehen. Ich führe folgendes an:

1) S. 453, 11 ff. ist Jes. 7, 14 citiert in der Form: ecce virgo in utero accipiet etc. Auch Faustus verwendet dies Schriftwort (ep. 7 S. 202, 6 f.), doch hat er statt accipiet in utero: concipiet.

2) S. 453, 14 ist Joh. 1, 14 eingeleitet mit einem sicut in Ioanne evangelista legimus. Schon oben (S. 102. 9) sahen wir, dass ein solches Latein bei Faustus nicht zu finden ist.

3) S. 454, 1 lesen wir: Item de Mariae virginis generatione: et porta erat clausa et non est aperta etc. Man beachte das generatione. Bei Faustus findet sich das Wort zwar wiederholt (13, 2. 4; 14, 1. 4. 10; 95, 24). Doch es bedeutet bei ihm „Zeugung" und nicht „das Gebären".

4) 2 mal citiert der Autor ein Psalmwort. Beide Male fügt er hinzu, der wievielste Psalm es ist (455, 27 u. 456, 3). Bei Faustus findet sich dies, obwohl er 8 mal (42, 27; 53, 25; 106, 10; 109, 18; 129, 12; 137, 12. 14; 147, 21) ein Psalmwort als solches citiert, nie. Überhaupt scheint der Autor des Traktats im Gegensatz zu Faustus eine Vorliebe für eine genauere Stellenangabe zu haben. [1])

5) S. 454, 21 ist Hiob zu einem eximius propheta gemacht. Bei Faustus finden sich nur 2 Citate aus dem Buche Hiob. Das eine Mal heisst es: ut et nobis coaptari possit libelli illius insigne principium etc. (S. 198, 19 — ep. 6!), und das andere Mal ist das Citat eingeleitet mit einem de quibus etiam dictum est etc. (S. 39, 6). Erwähnt wird die Person des Hiob nur in De gratia (lib. II cap. 10). Hier wird sein Name 3 mal genannt (84, 19. 24. 26), aber jedesmal ohne jedes Beiwort — und nun das eximius propheta im Traktat!

[1]) Vgl. in evangelista Ioanne legimus (S. 453, 14), apostolus ad Titum dicit (S. 456, 7); in evangelio Ioannis (S. 456, 12); dicente beato apostolo Petro in epistula sua (S. 457, 6); salvator in Matthaeo ait (S. 457, 9).

6) S. 456, 10 lesen wir: immane piaculum est, ut per infideles hominum blasphemias minor esse dicatur etc., und S. 459, 14 heisst es: non ergo sine immani sacrilegio creaturam dixeris etc. Faustus hat immanis weder in solchen Verbindungen, noch auch überhaupt. Auch das Subst. immanitas fehlt bei ihm.

7) S. 457, 9 lesen wir: et salvator in Matthaeo ita ait etc. Bei Faustus fehlt ein analoges Beispiel. Vgl. übrigens 2.

8) S. 457, 21 ist Act. 5, 3 citiert in der Form: quis te mentiri compulit spiritui sancto? Bei Faustus heisst es (151, 21): Anania, cur temptavit Satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto?

9) S. 458, 23 ist Luc. 5, 21 in der gewöhnlichen Form citiert: nemo potest dimittere peccata nisi unus deus. Faustus hat (150, 15): nemo potest donare peccata nisi solus deus. Dies kann nicht zufällig sein. Denn Faustus hat weder die Verbindung dimittere peccata, noch auch dimittere mit einem Synonymon von peccatum. Nur 2 mal findet sich das Verbum überhaupt bei ihm. Das eine Mal in der Verbindung dimittere (opp. revocare) populum (59, 28) und das andere Mal in der Verbindung dimittere ad terrena (178, 9).

10) S. 458, 29 ff. ist 1 Cor. 12, 8 ff. citiert in der Form: unicuique autem datur per spiritum sermo sapientiae . . . alii gratia sanitatum. Bei Faustus lautet dasselbe Schriftwort (154, 21 ff.): alii quidem per spiritum datur sermo sapientiae . . . alii gratia curationum.[1])

11) 2 mal findet sich das Wort ministerialis (456, 23 und 459, 5) und zwar beide Male in Beziehung auf den Heiligen Geist. Faustus hat dieses Wort weder in De spiritu sancto, noch auch überhaupt.

Das Angeführte möge genügen. Es beweist m. E., zusammen genommen mit den obigen allgemeinen Erwägungen, dass der tractatus de ratione fidei nicht der parvus libellus (Fausti) adversus Arianos et Macedonianos sein kann. Er ist, soweit sich augenblicklich urteilen lässt, nicht auf uns gekommen.

---

[1]) Das auffällige unicuique im Traktat statt des alii in De sp. s. kann übrigens seinen Grund in einem fehlerhaften Text haben.

Conflictus Arnobii catholici et Serapionis de deo trino et uno.[1]

Wie schon oben (S. 16) bemerkt wurde, ist auch diese Schrift dem Faustus von Bäumer zugeschrieben worden. B. glaubt nämlich in derselben das von Sidonius Appollinaris (ep. IX 9) als opus operosissimum, multiplex, acre, sublime, digestum titulis exemplisque congestum, bipartitum sub dialogi schemate, sub causarum themate quadripartitum bezeichnete Werk des Faustus entdeckt und als faustinisch erwiesen zu haben. Gegen diese Aufstellungen B.'s hat sich Engelbrecht[2]) mit zum Teil schwerwiegenden Gründen gewandt. Letztere haben B. nicht überzeugt,[3]) ja es haben sich Stimmen erhoben, welche den faustinischen Ursprung des Conflictus auf Grund der B.'schen Ausführungen für unwiderleglich nachgewiesen erklärt haben.[4]) Das Urteil über die in Rede stehende Schrift ist, wie es scheint, ein noch geteiltes.[5]) Treten wir der Frage näher.

a) B. führt als 1. Argument ins Feld, dass Form und Inhalt des Conflictus derart zu der Charakteristik der faustinischen Schrift, die Sidonius Appollinaris als opus operosissimum etc. (s. o.) bezeichnet, passe, dass letzterer zur Zeit, wo er die obigen Worte schrieb, keine andere Schrift als den Conflictus im Auge gehabt haben könne. Was hiegegen gesagt werden kann, ist bereits von Engelbrecht in hinreichender Weise gesagt worden. Mit gleichem Rechte könnten, wie dies von Joh. Stilting in den Acta Sanctorum (Sept. VII p. 699) geschehen ist, die Worte des Sidonius auch auf die Schrift De gratia bezogen werden. Die des opus operosissimum etc. betreffenden Ausführungen B.'s haben, wie Engelbrecht mit Recht bemerkt, etwas Äusserliches an sich. Sie sind nicht

---

[1]) P.L. 53, col. 239—322.

[2]) Zeitschrift f. d. öst. Gymnasien 1890 S. 292 ff.

[3]) Vgl. Litterarische Rundschau f. d. kath. Deutschland v. 1. März 1892, S. 65—72.

[4]) Vgl. Anton Koch a. a. O. S. 31.

[5]) Vgl. Bardenhewer a. a. S. 562.

überzeugend. Nur die Möglichkeit ist gegeben, dass Sidonius den Conflictus gemeint hat.[1])

b) B. verweist weiter auf den Umstand, dass im Conflictus sich die dem Faustus eigentümliche Lehre von der Körperlichkeit der Engel und der menschlichen Seele finde. Dass dem so ist, lässt sich nicht bestreiten. Ist aber diese Lehre dem Faustus sonderlich eigentümlich? Zum Schluss unserer Ausführungen werden wir sehen, dass auch andere sie vertreten haben.

c) Im Conflictus soll es weiter nicht an Stellen fehlen, die an die semipelagianische Gnadenlehre erinnern. Dies ist eine ungegründete Behauptung. Die Schrift bietet nirgends eine Stelle, auf Grund deren der semipelagianische Standpunkt des Autors behauptet werden dürfte. Im Gegenteil, die soteriologischen Ausführungen lib. II cap. 28 ff. beweisen, dass die semipelagianische Vermittelung zwischen Augustin und Pelagius dem Interessenkreise des Autors fern liegt. Für ihn besteht nur die Alternative: unum e duobus, aut potes te abstinere ab omni peccato, aut non potes? Si potes, adjutorio non indiges; potes enim. Si non potes, recte auxilium quaeris (cap. 29 col. 314). Hieraus erhellt auch, was von dem von B. als Beleg für seine Behauptung angeführten Beispiel zu halten ist: Arnobius dixit: Ut si non vis ita credere, non ita credas, et auxilio te divino suspendas. Si vis vero credere ita ab his quae tibi imminent, faciente Dei auxilio, libereris et misericordia — die Schlussworte des 29. Kapitels. Denn abgesehen davon, dass diese Sätze nur dann als semipelagianische bezeichnet werden könnten, wenn sich aus ihnen der semipelagianische Begriff des adjutorium ableiten liesse, was aber nicht möglich ist, zeigt doch schon die Frage des Serapion: quid ergo habebit libertas arbitrii?, auf welche Arnobius die eben erwähnten Sätze zur Antwort gibt, wie ungeschickt das Beispiel B.'s gewählt ist. Wenn schliesslich B. den Einwand, dass der Autor sich in seinen Ausführungen (Kap. 30) doch auf Augustin berufe, damit zu begegnen sucht, dass das, was mit Augustin be-

---

[1]) Das „bipartitum sub dialogi schemate“ bezeichnet übrigens nicht das doppelte, dass nämlich 1. die Schrift in 2 BB. zerfällt und 2. in Dialogform abgefasst ist, sondern nur letzteres. Dies ist durch das parallele „sub causarum themate quadripartitum“ gefordert.

wiesen werden solle, nur die Notwendigkeit der Gnade überhaupt betreffe, nicht speziell die der gratia praeveniens, in diesem Punkte aber die Semipelagianer ja mit Augustin übereingestimmt hätten, — so argumentiert hiermit B. nicht nur gegen sich selbst d. h. gegen den von ihm behaupteten semipelagianischen Standpunkt des Autors, sondern übersieht zugleich, dass in dem Citat aus Augustin, wie dies auch nicht anders zu erwarten ist, uns ein Begriff der Gnade bezw. des adjutorium entgegentritt, der dem Semipelagianismus und speziell dem Faustus fremd ist.[1])

d) Wenn B. weiter bemerkt, dass die Beweisführung für die kirchliche Lehre von den 2 Naturen in Christo im Conflictus sich vielfach im Gedankengang mit der in Faustus Brief an Graecus decke, so ist das „vielfach" unberechtigt und betreffs des „Sich-deckens" mutatis mutandis das zu wiederholen, was bereits oben (S. 92) anlässlich einer ähnlichen Behauptung B.'s betreffs des Breviariums bemerkt wurde. Was speziell die beiden Schriften gemeinsame Berufung auf den Hymnus des Ambrosius: Veni redemptor gentium betrifft — nebenbei gesagt, die einzige Parallele, die B. anführt und auf die er grosses Gewicht zu legen scheint, — so wird der Schluss unserer Untersuchung es ausser Frage stellen, dass nicht nur

---

[1]) Vgl. lib. II cap. 30 col. 315 A: (Hinc et oramus, ut peccatorum tentationes superare possimus et Spiritus Dei, unde pignus accepimus, adjuvet infirmitatem nostram. Qui autem orat et dicit: Ne nos induci patiaris in tentationem, non utique id orat, ut homo sit, quod est natura; neque id orat, ut habeat liberum arbitrium, quod jam accepit cum crearetur ipsa natura; neque orat peccatorum remissionem, quia hoc superius dicitur: Dimitte nobis debita nostra; neque orat ut accipiat mandatum:) sed orat plane ut faciat mandatum. Orat ut non peccet, hoc est, ne quid faciat mali etc. Vergleichen liesse sich aus den eigenen Ausführungen des Arnobius: Nam et si habere te aliquid forte existimare valeas, et docere, clamat ad te Apostolus: Quid enim habes, quod non accepisti? Aut si accepisti, quid gloriaris quasi non accepisses? (Cap. 29 col. 313 Schluss.) Bei Faustus ist dies Wort Pauli nicht anzutreffen! Vergleichen liesse sich weiter cap. 16 col. 267 B: Hoc totum (scil. palmam consequi) misericordiae Dei applicandum est: nihil enim nostris nisibus possumus, sed totum de Dei gratia et misericordia quod quaerimus invenimus — Worte des Arnobius, die von ihm an dieser Stelle nur so nebenbei geäussert werden.

Faustus allein diesen, übrigens allgemein bekannten,[1]) Hymnus in seiner Polemik verwertet hat. Wenn B. weiter sagt, dass der Conflictus in Dialogform eine Art Summa der grossen Themata sei, die den Gegenstand der meisten Schriften des Faustus bilden, so ist dies reine Phrase.

e) Zum Schluss seiner Beweisführung sucht B. dem Einwand zu begegnen, dass der Conflictus deshalb nicht von Faustus herrühren könne, weil Augustin darin lobend erwähnt werde, den doch die Semipelagianer als ihrer Lehre wenig günstig kennen mussten. Hiergegen, sagt B., sei 1. zu bemerken, dass der Charakter des Faustus, nach seinen eigenen Schriften zu urteilen, etwas Mangel an Konsequenz verrate und seine Lehre von der Gnade nicht immer klar, oft gar unbestimmt erscheine (eine Behauptung, die in dieser ihrer Allgemeinheit nichts beweist und über die sich noch streiten lässt), und 2. dass Faustus sich dessen wohl bewusst gewesen sei, die Gegner würden ihm seinen Mangel an Übereinstimmung mit Augustin vorwerfen. Letzteres zeige sich sowohl im Conflictus wie in seinen übrigen Schriften. Denn auf die Einwendung des Serapion (lib. II cap. 30 col. 314): Non ita docentem Augustinum audivi und: Fateor enim me ejus assertiones ita probatas habere, ut se ipsum ore suo haereticum detegat, qui Augustinum putaverit in aliquo reprehendendum eloquio — sage er gleichsam zur Verteidigung: „Man wirft mir immer vor, ich weiche von Augustin ab, ich halte es ja auch mit ihm: Meo sensu locutus es: nam ea quae ejus nunc profero, ac si sacratissima apostolorum scripta sic credo, et teneo, et defendo.“ So B. Man weiss nicht recht, was man zu diesen Ausführungen sagen soll. Ist denn B. gänzlich entgangen, dass eben derselbe Serapion, der an unserer Stelle eben bekannt hatte: se ipsum ore suo haereticum detegit, qui Augustinum putaverit in aliquo reprehendendum eloquio, — in cap. 28 auf die Frage des Arnobius: Et quam rem habeo per arbitrii libertatem concessam?

[1]) Faustus sagt im Briefe an Graecus (ep. 7 S. 203, 10 ff.): Accipe etiam in hymno sancti antestitis et confessoris Ambrosii, quem in natali dominico catholica per omnes Italiae et Galliae regiones persultat ecclesia: procede de thalamo tuo, geminae gigans substantiae (Strophe 4 des Hymnus 4 des Ambrosius: Veni redemptor gentium; P.L. 16 col. 1410 s).

— mit einem: Ut a prohibitis abstineas, et jussis insistas geantwortet hatte und auf die weitere Frage des Arnobius: Si ita est, ergo potest per liberum arbitrium sine peccato effici, et laudem adipisci divinam? — mit einem ita est? Beweisen diese Stellen, zusammengehalten mit dem obigen Fateor enim etc. nicht aufs deutlichste, dass dem Serapion hier im Conflictus nur die Rolle eines, dass ich so sage, advocatus diaboli zugewiesen ist? Denn nachdem Arnobius dem Serapion die Irrigkeit seiner pelagianischen Anschauungen vom augustinischen Standpunkt nachgewiesen,[1]) erklärt dieser (s. o.): Non ita docentem Augustinum audivi. Er spielt damit Augustin gegen Augustin aus und gibt so dem Arnobius Gelegenheit, seine Übereinstimmung mit Augustin in ausführlicher und endgültiger Weise darzulegen. Also nicht Serapion ist — wenn man überhaupt so scheiden will — der Augustiner, sondern gerade Arnobius. Was sollen aber dann die Worte, die B. dem, was Arnobius sagt (Meo sensu locutus es etc.), voranschickt? — Worte übrigens, die durch die Art und Weise wie sie mit dem Folgenden verbunden sind, im Leser den Eindruck hervorrufen müssen, als ob auch sie Worte des Arnobius sind? Unsere Stelle bietet, um es kurz zu sagen, auch nicht den geringsten Anlass, die Worte des Arnobius so zu fassen, als ob er in ihnen seinen Standpunkt gegen Serapion oder andere Gegner verteidigen zu müssen glaubte.

Was das 2. der von B. angeführten Beispiele betrifft, [2]) so findet sich auch hier keine Spur davon, dass Faustus sich genötigt gesehen hätte, seine Abweichungen von Augustin gegen jemand zu rechtfertigen. Im Gegenteil liegt in seinen Worten ein versteckter Seitenhieb auf Augustins Gnadenlehre. Ich

---

[1]) Vgl. die Ausführungen lib. II cap. 28 ff., sowie speziell die oben S. 110 angeführten augustinischen Sätze.

[2]) In scriptis sancti pontificis Augustini etiamsi quid apud doctissimos viros putatur esse suspectum, ex his, quae damnanda judicasti, nihil noveris reprehensum (scil. esse), sed fidei sensum maxime de duabus substantiis vel naturis dei et hominis domini ac redemptoris nostri, scito apud catholicam ecclesiam non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum (ep. 7 des Faustus: Ad Graecum diaconum S. 201).

komme auf diese Stelle in einem anderen Zusammenhang noch ausführlich zurück.

Den Schluss der Ausführungen B.'s macht ein Hinweis darauf, dass Faustus in einer seiner Predigten in Bezug auf Augustin sage: Velut unum me extremae vestis suae profiteor esse tintinnabulum, ut inhaerens quasi circa vestigia doctrinae illius, ex meritis ejus sonum vocis accipiam. Diese Stelle ist nach B. ein Beweis, wie sehr Faustus den Augustin verehrt habe. Sie wäre es auch in der That, doch die Predigt — in E.'s Ausgabe S. 330 ff. — stammt nicht von Faustus her. Der Nachweis soll weiter unten erfolgen.

Überblicken wir noch einmal die B.'schen Argumentationen, so ist ohne weiteres klar, dass von einem von ihm erbrachten Erweis des faustinischen Ursprungs des Conflictus keine Rede sein kann. Höchstens vermutungsweise hätte die Autorschaft des Faustus behauptet werden dürfen. Aber auch dieses erweist sich bei näherer Prüfung der Schrift als schlechterdings unmöglich.

Man könnte, wie das von Engelbrecht in zutreffender Weise geschehen ist, gegen eine Autorschaft des Faustus geltend machen, dass (1) die Annahme derselben zu der weiteren Annahme drängen würde, dass Gennadius trotz seiner persönlichen Beziehungen zu Faustus dessen Hauptwerk — denn dies wäre nach Inhalt und Umfang der Conflictus — verschwiegen hat, eine Annahme, die um so unmöglicher erscheint, als Faustus den Conflictus vor 479, dem Todesjahre des Sidonius, dem wir ja überhaupt die Kunde von dessen „opus operosissimum etc.“ verdanken, geschrieben haben müsste, Gennadius aber nach bisheriger allgemeiner Annahme erst um ca. 480 seine Schrift De viris illustribus veröffentlicht hat;[1]) man könnte (2) den Nachweis führen, dass die

[1]) Ich gehe auf die chronologischen Fragen, speziell die, ob die Möglichkeit vorliegt, dass die Veröffentlichung der Gennadianischen Schrift schon erfolgt war, als Sidonius seinen Brief schrieb, dem wir die Notiz betreffs des opus operosissimum etc. verdanken, nicht näher ein, da eine Entscheidung darüber, ob Faustus der Verfasser des Conflictus ist oder nicht, unabhängig von einer Anerkennung oder Nichtanerkennung der E.'schen Argumentation getroffen werden kann.

Sprache [1]) und Darstellungsweise im Conflictus eine Autorschaft des Faustus ausschliessen; man könnte sich mit E. schliesslich (3) darauf berufen, dass nach den bisher bekannten Handschriften zu urteilen, der Verfasser des Werkes wahrscheinlich Arnobius hiess und sich in der dialogisch abgefassten Schrift die Rolle eines der beiden Disputatoren vindizierte, — doch bedarf es all dieses nicht angesichts eines gleich zu erwähnenden Umstandes.

Im 8. Kap. des 2. Buches (col. 282 B) beruft sich Arnobius bei seinen Darlegungen über die 2 Naturen in Christo unter anderem auf das Taufsymbol. Er sagt: Et ubi est quod Symbolo universalis ecclesiae nos credere confitemur, Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine. Wir haben hier eine Form des 1. und 2. Gliedes des 2. Artikels, die sich mit der im Symbol der Kirche von Ravenna vollständig deckt, [2]) mit der in anderen Symbolen, wie dem Mailänder und Turiner sich aufs engste berührt, [3]) hervorstechende Differenzen aber gerade im Vergleich mit dem Symbol der Kirche aufweist, mit dem es — wenn Faustus der Verfasser des Conflictus wäre — notwendigerweise übereinstimmen müsste, nämlich dem der Kirche von Reji. Wir sind, wie hiervon schon früher die Rede war, durch Faustus selbst über den Wortlaut des 1. und 2. Gliedes des 2. Artikels im Symbol von Reji orientiert. Im Briefe an den Diakonus Graecus (205, 3 ff.) argumentiert Faustus aus dem Wortlaut des Symbols, ebenso wie es im Conflictus geschieht und wie es bekanntlich auch Leo der Grosse in seiner epistula ad Flavianum gethan hatte, gegen die Gegner der abendländischen Lehre von den 2 Naturen in Christo. Er sagt: nos ita deum patrem hominis sub personae unitate testamur, sicut sub eiusdem unitatis amplexu matrem dei hominem confitemur iuxta symboli auctoritatem, ut alia praetermittam, qua dicimus: credo et in filium dei, Iesum Christum, qui conceptus est de

---

[1]) Siehe die Beispiele, die E. anführt und die — wie letzterer mit Recht bemerkt — sich mühelos vermehren liessen.

[2]) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole etc. 2. Aufl. 1877 S. 24.

[3]) Vgl. Hahn a. a. O. S. 20 und 24.

spiritu sancto natus ex Maria virgine. Die Differenzen zwischen dem Rejenser Symbol und dem im Conflictus citierten liegen auf der Hand. Sie beweisen, dass Faustus den Conflictus nicht verfasst haben kann. Der Conflictus bietet aber auch weiter Beweise dafür, dass der Abfassungsort desselben überhaupt nicht in Gallien zu suchen ist.

Im Ende des 1. Buches (col. 272 A Ende) sagt Arnobius: Nostrae autem, id est, apostolicae sedis B. Petri, quae ab ipso Apostolo coepit, fidei confessio haec est: Unum Dei Filium ex duabus substantiis perfectis et integerrimis credentes etc. Wenn es nun auch an sich nicht ausgeschlossen erscheint, dass der Verfasser die fides sedis B. Petri als nostra bezeichnet, um das, was er als Inhalt seines Bekenntnisses folgen lässt, durch eine Berufung auf Gleichartigkeit oder Übereinstimmung desselben mit dem der römischen Kirche zu stützen, so liegt es doch näher in diesen Worten einen Beleg dafür zu sehen dass der Verfasser, sei es in Rom selbst oder doch wenigstens im römischen Metropolitanbezirk, zu suchen ist.[1]) Letzteres wird bewährt durch folgendes. Lib. II cap. XIII (col. 289 A) sagt der Verfasser von Coelestin, dem sanctus apostolicae recordationis antistes, dass dieser auf ein desbezügliches Schreiben Cyrill's von Alexandrien in Nestorii damnationis (wohl zu lesen: damnationem) dictavit sententiam, laudem vero Cyrilli et in conspectu Dei et omnium praedicavit, asserens sensum ejus praeclarorum nostrae provinciae episcoporum praedicatione roborari; et Damasi, Ambrosii, Hilarii hunc fuisse sensum evidenter exposuit. Ait enim in ipso concilio etc. (es folgen die Zeugnisse aus Ambrosius, Hilarius und Damasus). Es kann angesichts des ganzen Kontextes keinem Zweifel unterliegen, dass der Verfasser hier auf die römische Synode vom Jahre 430 Bezug nimmt, die bekanntlich Coelestin in Sachen des

[1]) Daraus, dass der Wortlaut des im Conflictus angeführten Symbols statt des „et“ vor Maria virgine des römischen Symbols ein „ex“ hat, darf gegen die Annahme, dass speziell Rom als Abfassungsort anzusehen ist, bei dem mangelhaften Text des Conflictus, wie er uns bisher vorliegt, nicht argumentiert werden. Im augenblicklichen Text des Conflictus fehlt sogar das „in“ vor Christum Jesum. Dies muss in den Handschriften unbedingt gestanden haben.

Nestorius und Cyrill zusammenberief, und deren Resultat die Forderung an Nestorius war, binnen 10 Tagen bei Strafe des Bannes zu widerrufen. Die praeclari episcopi aber, durch deren praedicatio der sensus Cyrilli „roboriert“ wird, gehören der provincia des Autors (nostrae!) an.

Der Conflictus ist — um ein zusammenfassendes Urteil über ihn zu formulieren — eine vom Standpunkte der chalcedonensischen Christologie zwischen 451 und 461 [1]) in Rom oder

[1]) Der Verfasser geht, wie dies schon Feu-Ardent, der erste Herausgeber des Conflictus bemerkt hat (vgl. P. L. LIII col. 317, Note a), nicht über die Zeit Leo's I. hinaus. Während Coelestin und Cyrill Männer apostolicae recordationis sind (col. 289 A), fehlt bei der Erwähnung Leo's diese Notiz. Vgl. col. 318 D Ende:...probari apud me cupio, si Dominus meus vir apostolicus Leo papa venerabilis priores suos in hac parte secutus est, ut alloqueretur Orientales suarum epistolarum scriptis und col. 319 A:... ut cognoscas antiquo usu sanctum et eruditissimum virum papam Leonem ad revocandas ab errore Ecclesias ad Orientales litteras destinasse. Der terminus a quo ist einerseits gegeben durch die Erwähnung der bekannten epistula dogmatica Leo's (s. die eben angeführten Stellen), sowie anderseits durch die namentliche Bezugnahme auf die durch die Beschlüsse von Chalcedon in Ägypten, Palästina und Syrien hervorgerufenen Unruhen. Vgl. col. 298 B Mitte: Iudices dixerunt . . . patimur ex abundanti loca libelli (scil. Cyrilli) ostendi ab Arnobio quo possint et auditores nostri, et hujus actionis nostrae lectores aut non errare, aut, si erraverint, ab erroris itinere revocari. Erit Dei nostri parata clementia electis his ut redeant ad Christum, ad pacem, ad concordiam fidei catholicae, qui unum Dei Filium in duas partes divisum existimantes tenere Romanam Ecclesiam, seipsos miserabiliter occiderunt, dicente ipso Domino etc. Ecce causa nulla est, et interfectio facta est populorum; vadit furor caecus in universo populo Christiano per episcopos, per presbyteros, per diaconos, per archimandritas, per omnes pene monachorum et innumerabilium turbas. Sic tota Aegyptus, sic tota est Palaestina turbata, ut effusio sanguinis humani terram ipsam inebriaverit; et causa sola rumoris est, nullius prorsus erroris. Nam cum omnibus Aegyptiis et Syris praedicatio sancti Cyrilli placeat, quae tanta dementia est quae in suos fratres desaevit, et spumat ira, cum ejusdem fidei sit tota fraternitas populorum. Gegen die im Texte gegebene Fixierung des terminus a quo könnte vielleicht eingewandt werden, dass im Conflictus nirgends das Chalcedonense selbst als Instanz gegen die Monophysiten geltend gemacht wird, sodass also die Abfassung des Conflictus noch in die Zeit zwischen der epistula dogmatica Leo's und dem Concil von Chalcedon verlegt werden müsste. Doch dagegen spricht einerseits die eben erwähnte Schilderung der in Ägypten, Syrien und Palästina ausgebrochenen Unruhen, die nur auf die

doch wenigstens im römischen Metropolitanbezirk abgefasste Schrift, die sich in irenischer Tendenz [1]) die Aufgabe stellt, die Wirren, welche nach dem Konzil von Chalcedon in der Kirche des Ostens ausgebrochen waren, [2]) durch den Nachweis des Doppelten zu beseitigen, dass die Beschlüsse des Chalcedonense nicht eine Repristination des Nestorianismus seien, [3]) sondern wir in ihnen eine Lösung des christologischen Problems im Sinne Cyrills haben. [4])

Wir wenden uns der letzten Schrift zu, die wir an dieser Stelle zu besprechen haben. Es ist dies das unter den unechten Schriften des Hieronymus als ep. XII (P.L. 30, 148 seqq.) sich findende

Opusculum de septem ordinibus ecclesiae.

Wir können uns hier kürzer fassen, da die These Morin's, [5]) dass wir in dieser in Briefform abgefassten Abhandlung einen uns sonst nur aus einem Citat des Caesarius von Arles [6]) be-

---

Zeit unmittelbar nach dem Chalcedonense passt, und anderseits begreift sich ein Schweigen des Autors über die Beschlüsse von Chalcedon leicht aus der irenischen Tendenz seiner Schrift (s. u. Anm. 4).

[1]) Vgl. beispielsweise die S. 116 Anm. 1 angeführte Stelle: Iudices dixerunt etc.

[2]) Siehe das Citat S. 116 Anm. 1: Iudices dixerunt etc.

[3]) Dieses tritt uns an zahlreichen Stellen entgegen. Vgl. beispielsweise die Worte des Serapion (lib. II cap. XIII col. 288 C Anfang): In eo magis Nestorianum te justissima existimo ratione, quod libros Nestorii circumferens, S. Cyrilli episcopi, qui contra Nestorium plurima catholico sermone scripsit, nihil memoraveris.

[4]) Diese Anschauung tritt uns in zahlreichen Stellen der Schrift entgegen. Vgl. beispielsweise die Worte des Serapion (lib. II cap. XIX col. 298 A): Ego quidem probatissimum jam apud me retineo, et totis ex visceribus credo ita esse, ut defendit Arnobius. Sympolitae et Sympatriotae in hoc errore positi, in quo ego fui, nulla poterunt ratione ab hoc errore vocari, nisi hac sola, ut dicatur illis et probetur ita S. Cyrillum tenuisse.

[5]) Vgl. die Abhandlung Morin's „Hierarchie et liturgie dans l'église gallicane au Vme siècle d'après un écrit restitué à Fauste de Riez" in der Revue Bénédictine v. März 1891.

[6]) Vgl. den Anhang zum Briefe des Papstes Johann II an Caesarius von Arles bei Mansi, Bd. 8 S. 809 ff.

kannten Brief des Faustus von Reji zu sehen hätten, von Engelbrecht in — meines Erachtens — überzeugender Weise als unmöglich dargethan worden ist.[1]) Ich rekapituliere kurz die Gründe E.'s, um meinerseits an den einen oder anderen derselben noch einige Bemerkungen zu knüpfen.

E. hat gegen Morin gezeigt, dass der von Caesarius angeführte Satz des Faustus: perdit gratiam consecrati, qui adhuc officium vult exercere mariti auf die Stelle unseres Briefes: ne . . . locum consecrationis amittas sowohl wegen der ganzen Form des Citats wie der Art seiner Verwendung nicht bezogen werden darf. Hiermit ist aber das Hauptargument Morin's für einen faustinischen Ursprung unseres Traktats als ein bei der Eruierung des Autors nicht verwendbares erwiesen.

E. hat weiter gezeigt, dass die Annahme einer Autorschaft des Faustus zu der weiteren Annahme drängen würde, dass letzterer als ein junger, kaum 20jähriger Mönch von einem Bischof um Aufklärung über seine kirchlichen Pflichten angegangen worden wäre. Dies ist, möchte ich hinzufügen, nicht nur wegen der Jugendlichkeit des Faustus, nicht recht glaublich, sondern auch wegen folgender Erwägungen.

Der Adressat ist, wie dies von E. zutreffend gezeigt ist, einer jener viri saeculares, die kaum in den geistlichen Stand getreten, die Bischofswürde erlangt hatten und nun begreiflicherweise ihren neuen Aufgaben und Pflichten, sowie den liturgischen Einrichtungen der Kirche recht verständnislos gegenüber standen. Was sollte nun — müssen wir fragen — den Adressaten, wenn er bisher ein solcher vir saecularis war, dazu veranlasst haben, sich gerade an Faustus zu wenden? Glaubte er in Faustus einen für seine Zwecke besonders geeigneten Mann zu kennen oder wurde er etwa von seinen Bekannten auf Faustus hingewiesen? Es ist dies möglich, aber, wir mir scheint, höchst unwahrscheinlich. Denn man erinnere sich dessen, dass Faustus,[2]) nachdem er sich die üblichen Bildungselemente seiner Zeit angeeignet und hierbei auch philosophische

[1]) Vgl. Engelbrecht, Patristische Analecten 1892 S. 5 ff.
[2]) Vgl. die Prolegomena der E.'schen Faustusausgabe p. VII seqq.

Studien gepflogen hatte, in jungen Jahren in das Kloster von Lerinum eingetreten war. Hier ist er geblieben, bis er Bischof von Reji wurde (452). Gelegenheit, den praktischen Kirchendienst aus eigener Erfahrung kennen zu lernen, hat ihm, soviel ersichtlich ist, gefehlt. Sollte nun der Adressat gerade bei einem solchen Manne sich die ihm nötig erscheinenden Aufklärungen über seine kirchlichen Pflichten und Aufgaben geholt haben? Musste er sich nicht vielmehr nach einem Praktiker umsehen? Auf diese Frage lässt sich bei der Annahme, dass Faustus der Verfasser unserer Schrift ist, nicht wohl antworten. Doch, wendet man vielleicht ein, dies entscheide noch nicht gegen Faustus. Letzterer könne, trotz Mangels an Gelegenheit, sich praktisch im Kirchendienste zu bethätigen, sehr wohl ein guter Kenner der kirchlichen Einrichtungen und der Obliegenheiten des Klerus gewesen sein. Gewiss, ein an sich berechtigter Einwand. Doch wird er hinfällig, wenn wir den allgemeinen Charakter des Briefes näher ins Auge fassen. Wenn etwas gewiss ist, so ist es dieses, dass der Verfasser des Briefes über die Dinge, die er behandelt, nicht bloss von Hörensagen redet oder auf Grund bloss theoretischer Bekanntschaft mit ihnen, sondern aus eigener Erfahrung heraus. Der Autor muss — man kann sich dieses Eindruckes angesichts zahlreicher Stellen der Schrift nicht erwehren — ein Mann gewesen sein, der, im Gegensatz zu der Person des Adressaten, erst nach langjähriger Erprobtheit in untergeordneten Stellungen zur Bischofswürde gelangte und nun eine sich ihm bietende passende Gelegenheit benutzte, um für seine früheren Amtsgenossen eine Lanze zu brechen und durch Aufdeckung von mancherlei Missständen in Leben und Sitte des Klerus auf eine Aufbesserung ihrer Lage hinzuarbeiten. Nur so scheint sich mir zu erklären, dass der Autor sich bestrebt zeigt, die Sonderrechte der Presbyter gegen den Bischof zu verteidigen, ohne doch zugleich die Machtstellung der letzteren auch nur in einigem anzutasten. Im Gegenteil, er erkennt sie voll an und betont dies aufs nachdrücklichste.[1]) Nur so scheint

[1]) Vgl. VI col. 157 D. Nam si aliquis nostrum praeteriti temporis consuetudinem possit agnoscere, probarem tibi hoc quod loquor, ab initio

sich mir weiter zu erklären das durch zahlreiche detaillierte Mahnungen bezw. Warnungen charakterisierte Drängen auf eine ihrer kirchlichen Stellung angemessene würdige Behandlung der niederen kirchlichen Chargen bezw. auf Nichtvorenthaltung der ihnen zukommenden Existenzmittel, [1]) nur so schliesslich

semper, cum apostoli praedicarent, in ecclesiis fuisse servatum, et postmodum odio singulorum vitiata aliqua, aliqua praesumpta und VI col. 155 D Ende: Praedicare eos (scil. presbyteros) decet, utile est benedicere, congruum confirmare, convenit reddere communionem, necesse est visitare infirmos, orare pro invalidis, atque omnia Dei sacramenta complere, praesertim cum ... eam consuetudinem ... temporibus apostolorum omnibus in locis fuisse manifestum sit. Vgl. anderseits VI col. 156 Ende: Tamen meae hoc scito esse sententiae, nulli episcopo super hoc (nämlich in Bezug auf die in der Kirche bestehende Praxis) injuriam esse faciendam, nec legem a me opponendam esse ei, qui lex est presbyteri (d. h. der Bischof) und col. 158 C Ende: ... quod in clericis consecratum est, episcopum solum habere manifestum est. In illis esse partes et membra virtutum, in episcopo plenitudinem divinitatis habitare corporaliter und (col. 156 C): Tamen credendum est (es ist von einer benedictio virginum durch den Presbyter — si usus exegerit — die Rede) summi sacerdotis judicio, et hoc faciendum, quod jusserit circa laicos et mulieres. Bedeutungsvoll scheint mir für die im Texte ausgesprochene Ansicht zu sein, dass der Autor sich als Gegner einer Beschränkung der bischöflichen Machtbefugnisse durch die der Metropolitangewalt zu erkennen gibt. Obwohl er eben (col. 156 A) gesagt: Propter hoc (scil. ne a multis disciplina ecclesiae vindicata concordiam sacerdotum solveret, scandala generaret) et nuper episcopalis electio ad metropolitanum remissa est, fährt er doch in unmittelbarem Anschluss hieran fort: et cum huic summa datur potestas, aliis adimitur haec facultas, et incipiunt etiam summi sacerdotes pati, non ex jure, sed ex necessitate alium sacerdotem.

[1]) Vgl. beispielweise — es handelt sich um die fossarii —: Cave ne huic officio per superbiam tuam aliqua irrogetur injuria (col. 150 Ende) oder: (Cum) per clericatus officium militantes abjectioni putes et ignominiae deputandos (col. 151 C) oder: Ad ignominiam non ferendam vilis judicatur in mundo, qui summus in coelo est (ibid.). Col. 154 B ff. lesen wir: Nunc autem ex quo in ecclesia sicut in Romano imperio crevit avaritia, periit lex de sacerdote, et visio de propheta. Singuli quique pro potentia episcopalis nominis, quam sibi ipsi illicite absque Ecclesia vindicaverunt, totum quod Levitarum est, in usus suos redigunt: nec hoc sibi quod scriptum est vindicant, sed cunctis auferunt universa. Mendicat infelix clericus in plateis, et civili opere mancipatus, publicam a quolibet deposcit alimoniam: et quidem ex eo despicitur a cunctis sacerdotale officium, dum misericordia desolatus, juste putatur ad hanc ignominiam devenisse. Eget

die häufige Bezugnahme auf mancherlei Übergriffe der Bischöfe und die dadurch bedingte traurige und bejammernswerte Lage nicht weniger Vertreter der niederen kirchlichen Ämter. [1]) All dieses scheint mir, wie gesagt, nur zu seinem Rechte zu kommen, wenn wir den Autor einen Mann sein lassen, der auf einen langjährigen und von trüben Erfahrungen und Beobachtungen nicht freien Kirchendienst zurückblicken konnte oder vielmehr musste. [2]) So wenig dies zur Annahme eines faustini-

---

in sede presbyter, in altari levita, in secretario subdiaconus, in lectione lector, et in templo ostiarius, et in sepultura fossarius: moriuntur fame, qui alios sepelire mandantur: poscunt misericordiam, qui misereri aliis sunt praecepti. Et dum ista fiunt, sacerdos qui hoc non fecerit, condemnatur. Solus incubat divitiis, solus ministerio utitur, solus universa sibi vindicat, solus partes invadit alienas, solus occidit universos etc.

[1]) Vgl. das Citat S. 120 Anmerkung 1: Nunc autem etc.

[2]) Arnold (Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 Anm. 518) sieht in unserem opusculum ein Pamphlet, welches die Tendenz verfolgt, die Bedeutung des Presbyterats gegenüber dem Episkopat zu verteidigen. Die Briefform sei wahrscheinlich nur Fiktion und der Verfasser denke nicht an e i n e n Leser, sondern habe ihrer viele im Auge. Diese Beurteilung des Traktates legt sich einem unwillkürlich nahe, doch scheint mir die im Texte ausgesprochene Ansicht die grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Denn man beachte 1), dass der Autor in seinen Ausführungen über den Presbyterat nicht schlechtweg kategorische Forderungen stellt, sondern den Presbytern die Ausübung gewisser kirchlicher Funktionen nur für dringende Fälle (vgl. das 3malige si usus exegerit!) zugestanden wissen will und dass er weiter seine Forderungen nicht nur an den in der Kirche sonst bestehenden Verhältnissen orientiert, sondern auch zu sagen weiss: Jubentibus vobis injustissime sacerdotibus, non recte presbyter Dei benedictionis perdit (muss wohl heissen: peragit) officium, amittit linguae opus, non habet confidentiam praedicandi (col. 156 C); dass er ferner den Presbytern nicht eine Stellung zurükerobern will, die sie in der alten Kirche gehabt, sondern sich schon zufrieden geben will, wenn letzteren die Rechte eingeräumt werden, die sie anderwärts haben; vgl. Propterea haec scribo, ut si praeteriti temporis error non potest jam revocari, vel ad praesens in ecclesiis servetur humilitas, ut presbyteri hoc in ecclesiis suis faciant quod Romae, sive quod in Oriente etc. (col. 157 C); dass er schliesslich seine Ausführungen über den Presbyterat mit folgenden Sätzen schliesst: Sed nemo dammandus est, nemo judicandus, immo omnes in mansuetudine et charitate spiritus amplectendi ut dum nobiscum bonitatis Christi fundamenta cognoscunt, ad aedificium Dei spontanea voluntate conveniunt, ut in culmine templi nobiscum manere mereantur.

schen Ursprungs unserer Schrift stimmt, so begreiflich wird hierdurch, wie die Wahl des Adressaten gerade auf einen solchen Mann fallen konnte, wie unser Autor es ist. Zwar weist Morin in seiner Abhandlung darauf hin, dass in der Art und Weise, wie der Autor bestrebt sei, die Privilegien der Priester ihren Bischöfen gegenüber zu wahren, sich der hitzige und streitbare Charakter desselben offenbare. Mit ähnlichem Eifer habe Faustus als Abt von Lerinum die Machtansprüche des Bischofs Theodor von Forum Julii, in dessen Sprengel bekanntlich Lerinum lag, zurückgewiesen und die Rechte des Klostervorstandes siegreich gegen letzteren verteidigt. Doch scheint mir Morin bei der Verwertung dieser Thatsache ausser acht zu lassen, dass Faustus in dieser leidigen Affaire mit Theodor von Forum Julii persönlich interessiert war, somit auch die Verteidigung persönlicher Interessen bezw. der Interessen des Klosters, dem er als Abt vorstand, nicht gut als Beleg für seinen streitbaren und hitzigen Charakter verwertet werden kann. Übrigens sieht ja Morin selbst in der erwähnten Thatsache nicht einen positiven Hinweis auf einen faustinischen Ursprung unserer Schrift, sondern nur ein bestätigendes Moment für die von ihm allerdings irrtümlich angenommene Autorschaft des Faustus.

Mit Recht weist Engelbrecht schliesslich darauf hin, dass auch in Stil und Sprache der Autor sich als nicht identisch mit Faustus erweise. Und in der That, ein faustinisches Colorit lässt sich in unserem opusculum nicht entdecken. Die Darstellungsweise ist im Vergleich mit der des Faustus schwerfällig und ungelenk, im Ausdruck vielfältig kontort. Doch ich sehe hiervon ab, da diese Wahrnehmung keine sichere Instanz gegen Faustus bildet. Differenzen im Sprachgebrauch sind beizu-

---

Zu beachten ist 2), dass der Autor nicht nur für die Sonderrechte der Presbyter eintritt, sondern auch ein lebhaftes Interesse für das Wohl und Wehe der niederen kirchlichen Weihen hat. Vgl. die Ausführungen über die fossarii, die Diaconen u. speziell die S. 120 Anmerkung 1 citierten Stellen.

Schliesslich erscheint 3) beachtenswert, dass der Autor die Machtstellung des Bischofs gegenüber den übrigen kirchlichen Weihen, die Presbyter mit eingeschlossen, aufs nachdrücklichste betont. Vgl. die Citate S. 119 Anmerkung 1.

bringen. E. macht deren einige namhaft. Doch können die von ihm angeführten Singularitäten des Ausdrucks nur zum geringsten Teil als glücklich gewählt bezeichnet werden. Nur die Anführung des 3 maligen retentare statt eines gewöhnlichen habere oder retinere entspricht ihrem Zweck.[1]) Was E. sonst an Beispielen bietet, hätte passender durch folgende Einzelheiten

[1]) So erscheint mir wenig zutreffend, wenn E. auf ein 3 maliges ut ipse nosti und auf ein 3 maliges si usus exegerit verweist und diese Ausdrücke als Lieblingsphrasen des Autors bezeichnet. Als solche könnten sie nur dann bezeichnet werden, wenn die in Rede stehenden Wendungen in einem Zusammenhange sich fänden, in dem sie etwas Auffälliges an sich hätten. Doch dieses ist keineswegs der Fall. Die Eigenart der Abhandlung, speziell die eigentümliche Veranlassung derselben, macht ein eingestreutes ut ipse nosti nur zu begreiflich. Und was das si usus exegerit — der Autor hat es nur im Abschnitt von den Presbytern — anlangt, so findet das 3 malige Vorkommen desselben seine volle Erklärung in dem Bestreben des Autors, einerseits den Presbytern ihre ursprünglichen Rechte zu wahren, anderseits aber doch auch wieder der in der Kirche bestehenden Praxis bezw. der Stellung der Bischöfe nicht zu nahe zu treten (vgl. Tamen meae hoc scito esse sententiae, nulli episcopo super hoc injuriam esse faciendam, nec legem a me opponendam esse ei, qui lex est presbyteri col. 156 Ende). Übrigens liessen sich — weil für den Tenor der Abhandlung bezeichnend — Wendungen vergleichen wie: si libenter accipias (151 A), ipse perpende (153 C Ende), quia aperte tibi usum conjugii interdictum esse perpendis etc. (159 D). Das Fehlen der beiden Wendungen bei Faustus kann — um es kurz zu sagen — ein rein zufälliges sein, namentlich da letzterer nie in der Lage gewesen ist, soweit wir sehen, ein nach Inhalt und Veranlassung analoges Schreiben abzufassen, wie unser opusculum. Wenig charakteristisch scheint mir weiter der Gebrauch der Conjunction ne im Satze: diaconus calicem tradit, testis passionis, testis dispensationis, testis humilitatis, ne elatus in superbiam is qui obtulit, nihil sperandum sibi a diacono recognoscat — nach E. eine Konstruktion, die aus der Verschmelzung zweier logischer Urteile (ne efferatur in superbiam is qui obtulit u. ut nihil sperandum sibi a diacono recognoscat) zu einem Satze zu erklären sei und bei Faustus keine Analogon habe. Dass unser Satz so aufgelöst werden kann, unterliegt keinem Zweifel, doch ebenso möglich erscheint mir die Auflösung desselben in 2 einander koordinierte Absichtssätze, sodass statt des E.'schen ut vor nihil sperandum ein neve zu setzen wäre. Sollte übrigens ein derartiges Part. conjunctum wie elatus in superbiam so singulär sein? Den Beschluss der E.'schen Anführungen macht ein einmaliges potentari = potentem fieri und ein zweimaliges professa = Waise (?). Doch führt E. selbst diese Wörter nur ἐν παρέργῳ an.

ersetzt werden können, aus denen, wie ich glaube, die individuelle Eigenart des Autors im Gegensatz zu der des Faustus sich thatsächlich erkennen, und der nicht faustinische Ursprung des opusculum sich erweisen lässt.

1) 6 mal findet sich ein Citat eingeleitet mit einem sic enim ait bezw. legis oder scriptum est.[1]) Bei Faustus findet sich diese Citationsweise nirgends.

2) 6 mal (148 D 3 mal und 157 A 3 mal) findet sich ein Citat an ein anderes angereiht durch ein et alibi. Faustus hat wie wir bereits oben (S. 95. 3) gesehen haben, diese Citationsweise nie, sondern durchgängig dafür: et alio loco.

3) 2 mal findet sich ein dominus noster (152 B u. 152 C). Faustus hat — wir sahen es bereits oben (S. 85. 6) — nie ein dominus noster, sondern entweder dominus allein oder dominus salvator oder sonstwie anders. Vgl. auch das 3 malige deus noster (149 A und 156 C Ende) und deus noster omnipotens (153 C). Auch diese Verbindungen fehlen bei Faustus.

4) 2 mal findet sich die Citationsformel sicut bezw. ut scriptum legis (152 B Ende und 153 B). Faustus hat sie nirgends.

5) 2 mal findet sich die Verbindung: divini libri (v. d. Heiligen Schrift gesagt). Faustus ist sie fremd.

6) 6 mal findet sich die Citationsformel secundum quod scriptum est.[2]) Faustus hat zwar Wendungen wie: secundum illud evangelicum (17, 1), secundum illud (142, 1), s. evangelicam sententiam (145, 1), s. illud apostoli (21, 13), s. illud propheticum (200, 21), s. sententiam sapientissima Salamonis (54, 1), s. Lucam (56, 28), s. apostolum (103, 14), s. Lucam habemus (114, 25), — nie aber das in dieser kleinen Schrift 6 mal vorkommende secundum quod scriptum est.

7) sei erwähnt, dass der Autor mit wenigen Ausnahmen sich eines scribere bei Citateinführungen bedient. Ausser dem bereits genannten 3 maligen sic enim scriptum est (s. Anm. 1), dem 2 maligen sicut scriptum legis (s. 4), dem 6 maligen secundum quod

---

[1]) Vgl. s. e. ait Jesus 148 C, s. e. ait apostolus 151 D, s. e. legis 160 A, s. e. scriptum est 149 C (2 mal!) und 150 A.

[2]) 157 A, 158 B, 158 C, 158 D Ende, 159 B Mitte, 160 D.

scriptum est (s. 6) findet sich scribere bei ihm noch in folgenden Wendungen: ut scriptum est (149 C, 150 B Anfang, 155 B Ende, 156 B Anfang, 158 A Ende u. 159 B Ende), quia scriptum est (153 B Ende, 155 D, 158 D), sicut scriptum est (149 C, 155 D Anfang, 159 A), quod scriptum est (150 D u. 161 D), denique scriptum est (159 B Anfang). Es findet sich also in unserem Traktate 25 mal ein scribere bei Citateinführungen verwandt und dies zwar auf wenigen Seiten. Bei Faustus findet sich 2 mal ein sicut scriptum est (53, 12 und 90, 13) und 1 mal ein in quadam epistula scriptum est (171, 9), und dies auf einem Raum, der an Umfang den unseres Traktats ungefähr ums 8 fache übertrifft!

8) 6 mal (152 D, 154 B. C. D. Anfang, 157 A Anfang, 158 C Anfang) findet sich mandor = jubeor mit dem Nom. c. Inf. konstruiert. Faustus hat das Verbum mandare 3 mal, jedoch jedesmal im Sinne von anvertrauen[1]) und keinmal passivisch mit dem Nom. c. Inf.

9) 3 mal findet sich das Adverbium visibiliter und zwar, wie der Kontext zeigt, an auffälliger Stelle. Vgl. Nam si secundum divinos libros omnia faceremus: nec deesse quidquam visibiliter poterat cunctis (154 C); Etenim si unusquisque ita hunc mundum visibiliter possidere mandatur, ut sua tantum possessione contentus sit (154 D Anfang) und: Certe, ut ipse nosti, qui visibiliter in hoc mundo jus invadit alienum, accusatur a paupere, damnatur a judice (154 D Ende). Faustus ist ein solcher Gebrauch des visibiliter fremd. Nur einmal findet sich überhaupt das Wort visibilis bei ihm. Vgl. potentiae divinae est hominem inter cuncta visibilia creare sublimem (S. 94, 6).

Das Angeführte genüge. Es beweist, m. E., zusammengenommen mit den von E. bereits geltend gemachten Argumenten, dass Faustus der Verfasser des Traktats De septem ordinibus ecclesiae nicht sein kann.

---

[1]) Vgl. m. talenta terrae 36, 4; m. quid infirmis humeris 3, 12; m. quid scriptis 201, 3.

II.

Die handschriftlich bezeugten Predigten des Faustus von Reji.

Vorbemerkungen.

Bevor wir zur Untersuchung der einzelnen Predigten übergehen, ist zunächst ein Zwiefaches zu erwägen. Es ist 1) zu fragen, ob wir ein Recht haben in einem Fausti oder Faustini episcopi der Überschriften eine Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus zu sehen, und 2) ob ein blosses Fausti oder Faustini episcopi der Überschriften als handschriftliches Zeugnis für die Autorschaft des Faustus von Reji angesehen werden darf. Diese Fragen sind umsomehr zu stellen, als einerseits bei sämtlichen im folgenden zu besprechenden Predigten nirgends zum Autornamen ein Rejensis hinzugefügt ist, ja bei einzelnen sogar auch die Angabe der amtlichen Stellung des Autors fehlt, und als anderseits von der so oder anders beschaffenen Antwort auf die eben aufgeworfene Frage die Art der Untersuchung selbst abhängig sein muss.

Was zunächst die Verwechselung der Namen Faustinus und Faustus betrifft, so ist die Möglichkeit einer solchen natürlich zuzugeben.[1]) Doch eine andere Frage ist es, ob die Thatsächlichkeit einer solchen Verwechselung bezüglich der Person des Faustus von Reji bisher erwiesen worden ist. Es ist dies behauptet bezw. vorausgesetzt worden, so zuletzt von Engelbrecht.[2]) Doch darf die Berufung E.'s auf des-

[1]) Vgl. das Lexicon totius Latinitatis von Forcellini — De-Vit s. v. Faustinianus § 6 und den Art. Faustinus XLV.

[2]) Vgl. Studien etc. S. 64.

bezügliche Ausführungen Caspari's [1]) keine glückliche genannt werden. Die Ausführungen Caspari's beruhen nämlich einerseits auf der bisher unbewiesenen Voraussetzung, dass die Predigten, bei denen wir in den Überschriften dem Namen Faustinus begegnen, Faustus von Reji zum Verfasser haben, anderseits auf der ebenso unbewiesenen bezw. unbeweisbaren Voraussetzung, dass in den Fällen, wo eine Predigt in einer Reihe von Handschriften in den Überschriften als Autornamen ein „Faustini“ hat und in einer anderen ein „Fausti“, die Verschiedenheit der handschriftlichen Überlieferung auf einer Verwechselung beruhen soll und nicht — wie dies doch mit einem gleichen Rechte angenommen werden kann — auf einer beabsichtigten Änderung des Abschreibers oder sonst jemandes. [2]) Hierzu kommt, dass durch ein Versehen des Abschreibers aus einem Faustini wohl ein „Fausti“, nicht ebenso leicht aber aus einem Fausti ein Faustini werden konnte, da es einen allgemein bekannten Träger des Namens Faustus gab, nicht aber einen solchen des Namens Faustinus. Wir müssen also sagen, dass von einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus nur vermutungs- nicht behauptungsweise geredet werden darf.

Einen ebenso schwanken Boden betreten wir, wenn wir zweitens nach dem Recht einer Identifizierung eines Faustus oder Faustinus episcopus der Überschriften mit dem von Reji fragen. Auch hier kommen wir über blosse Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. Zwar liegt es ja nahe, auch dort, wo in den Überschriften der Zusatz episcopus fehlt, in dem Faustus oder Faustinus einen Bischof zu sehen, lag doch bekanntlich diesen die Predigt als Amtspflicht ob — eine Pflicht, die nur ausnahmsweise von ihnen den Presbytern oder Diakonen übertragen wurde. Aber wie gross ist die Zahl der Fausti und Faustini, von denen die Geschichte der Alten Kirche weiss. Wir kennen nicht weniger als 19 abendländische Bischöfe, die den Namen Faustinus und 10, die den Namen Faustus

---

[1]) Alte und neue Quellen z. Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879 S. 258.

[2]) Vgl. das bei Caspari a. a. O. Anm. 17 angeführte Beispiel.

trugen.[1] Dieser Umstand an sich würde die Notwendigkeit in sich schliessen, bei jeder einzelnen der in Frage kommenden Predigten nach Argumenten für oder gegen den einen oder andern dieser Fausti und Faustini zu suchen, um so den Kreis der möglichen Autoren auf ein Minimum einzuschränken und die Untersuchung auf sichere Bahnen zu lenken. Doch sind wir der Nötigung einer solchen jedesmaligen Einzeluntersuchung sowohl für die Predigten der Durlacher Sammlung wie für die des Corpus Ps.-Eusebianum, somit für das Gros des Untersuchungsmaterials, überhoben. Es ist hier ein summarisches Verfahren ermöglicht. Folgendes berechtigt zu einem solchen.

a) Sowohl die Durlacher Sammlung als das Corpus Ps.-Eusebianum sind in Gallien entstanden und für Gallien bestimmt. Für beide Sammlungen resultiert dies — ich sehe von einer ausführlichen Darlegung ab — schon aus dem Umstande, dass sie auf spezielle Bedürfnisse der gallischen Kirche Rücksicht nehmen. Hierfür zunächst ein Beispiel betreffs des Corpus Ps.-Eusebianum: Die Sammlung enthält eine Reihe von Märtyrerpredigten, 9 an der Zahl. Aus diesen sind aus naheliegenden Gründen 3 als für unsere Frage bedeutungslos auszuscheiden. Sie sind dem Protomartyr Stephanus (Nr. 33), Johannes dem Täufer (Nr. 29) und den Apostelfürsten Petrus und Paulus (Nr. 32) gewidmet. Unter den nun verbleibenden 6 ist nur e i n e, die einem nicht-gallischen Heiligen gilt — dem heiligen Romanus (Nr. 51).[2] Die übrigen 5 sind sämtlich speziell gallischen Heiligen gewidmet, so Nr. 11 der bekannten Lyoner Märtyrerin Blandina, Nr 49 den gleichfalls Lyon angehörigen Märtyrern Epiphodius und Alexander, Nr. 50 dem heiligen Genesius, dem Schutzpatron Arles', Nr. 34 dem heiligen

[1]) Vgl. das Dictionary of christian Biography von Smith und Wace s. vv. Faustus und Faustinus. Unter den 19 Faustini sind 7 afrikanische (katholische) Bischöfe, 4 gallische, 2 italische, 5 donatistische und 1 spanischer Bischof. Unter den 10 Fausti 5 afrikanische (katholische), 1 italischer und 4 gallische.

[2]) Antiochenischer Märtyrer unter Diocletian, bezw. Galerius um 303; vgl. Note 1 im Kommentar Arevalo's zum hymnus X des liber peristephanon des Prudentius (P. L. 60 col. 493 ff.).

Maximus von Reji und Nr. 72 dem heiligen Honoratus von Arles. Besonders deutlich verrät sich das Lokalinteresse des Zusammenstellers in der Honoratus- und Maximuspredigt. Maximus und Honoratus sind bloss in Südgallien verehrt worden.

Der gallische Ursprung der Durlacher Sammlung und ihr Bestimmtsein für Gallien ist noch erkennbar aus Nr. 10 der Sammlung. Sie trägt die Überschrift: De natali sancti Felicis. Doch nicht dieser Heilige ist es, dem die Rede gilt, sondern, wie der Text lehrt, der bereits oben erwähnte Honoratus von Arles († 429).[1] Auch hier tritt uns also in der Aufnahme einer Predigt über einen Heiligen, der allein in Südgallien verehrt wurde, das Lokalinteresse des Zusammenstellers der Sammlung entgegen.

b) Von Interesse für unsere Frage ist weiter der Umstand, dass beide Sammlungen Stücke enthalten, die nur von gallischen Autoren herrühren können. Im Corpus Ps.-Eusebianum ist dies — ich sehe von der Person der Autoren ab — unzweifelhaft der Fall bei Nr. 11 (De sancta Blandina),[2] Nr. 34 (De S. Maximo),[3] Nr. 49 (De ss. martyribus Epiphodio et Alexandro),[4] Nr. 50 (De natali S. Genesii)[5] und Nr. 72 (In Depositione S. Honorati);[6] in der Durlacher Sammlung bei Nr. 10 (De natali sancti Felicis).[7] Sämtliche hier genannten Predigten

---

[1]) Die Inkongruenz zwischen Überschrift und Text verdankt ihr Entstehen der Flüchtigkeit eines Abschreibers. Die Predigt muss ursprünglich eine auf Honoratus bezügliche Überschrift gehabt haben. Doch da der Todestag dieses Mannes nur in Südgallien gefeiert wurde, so hat ein Abschreiber, der einer andern Kirchenprovinz angehörte, den Namen Honoratus durch Felix ersetzt, ohne sich die Mühe zu nehmen, die auf Honoratus bezüglichen Stellen des Textes: inter quos praeclaram ac praecipuam lucernam sanctae recordationis dominum Honoratum huic civitati pietas divina concessit (Faust.-Eng. 259, 22 ff.) der Überschrift konform zu gestalten. Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX, 1892 S. 54).

[2]) M.B.P. Lugd. VI p. 632.

[3]) M.B.P. Lugd. VI p. 654.

[4]) M.B.P. Lugd. VI p. 668.

[5]) M.B.P. Lugd. VI p. 670.

[6]) M.B.P. Lugd. VI p. 684.

[7]) Faust.-Eng. p. 259 seqq.

haben dies gemein, dass die Redner von Lyon, Arles oder Reji als von ihrer Stadt bezw. von den Heiligen dieser Städte als von ihren Heiligen reden und zwar letzteres mit direkter Bezugnahme auf die Heiligen anderer Städte.[1])

Aus Vorstehendem lässt sich folgern, dass, wo sowohl das Corpus Ps.-Eusebianum wie die Durlacher Sammlung in Gallien entstanden und für Gallien bestimmt sind, und wo weiter eine Anzahl Predigten dieser Sammlungen unzweifelhaft von gallischen Verfassern stammt, letzteres auch für die übrigen Stücke der Fall sein wird. Damit ist uns aber das Recht gegeben, dort, wo wir einer Predigt, die Bestandteil der in Rede stehenden Sammlungen ist, anderweitig mit dem Autornamen Faustus oder Faustinus begegnen, zunächst von allen aussergallischen (afrikanischen, spanischen, italischen) Fausti und Faustini abzusehen und die gallischen als allein in den Kreis der möglichen Autoren fallend ins Auge zu fassen. Es verbleiben somit ausser Faustus von Reji noch 3 gallische Fausti und 3 gallische Faustini.[2]) Aber auch diese können nur in beschränktester Weise in Betracht kommen. Denn 1) ist es an sich nicht wahrscheinlich, dass, wo eine Predigt gallischen Ursprungs in der Überschrift ein „Fausti (Faustini)“ hat, mit letzterem nicht der allgemein bekannte Träger dieses Namens gemeint sein sollte, sondern irgend ein sonst wenig bekannter; 2) besitzen wir von all' diesen 6 Bischöfen, soweit ich sehe, nicht den geringsten

---

[1]) Engelbrecht hat zu gunsten seiner Auffassung, wonach das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, dieses m. E. unumstössliche Argument zu entkräften gesucht, doch in wenig glücklicher Weise. Es ist hier nicht der Ort auf diese Argumente E.'s des Näheren einzugehen. Sie sollen ihre Erledigung im Laufe der Untersuchung finden.

[2]) Den Namen Faustus haben getragen: 1) ein Bischof von Riez (saec. VI), Nachfolger des Contumeliosus und Teilnehmer am 5. Konzil zu Orleans 549; 2) ein Bischof von Auch, Nachfolger des Paulinus und Teilnehmer am 2. Konzil von Mâcon 585; 3) ein Bischof von Tarbes, Nachfolger des Amelius (saec. VI). Als Träger des Namens Faustinus begegnet uns 1) ein Bischof von Le Puy (saec. V), von Sidonius Apollinaris erwähnt in seiner ep. VI; 2) ein Bischof von Noyon und Tournai (Mitte des 6. Jahrhunderts) und 3) ein Bischof von Lyon, c. 250 von Cyprian erwähnt in ep. 68. Vgl. zu dem Vorstehenden das Dictionary of Christian Biography s. vv. Faustus und Faustinus.

litterarischen Nachlass; hierzu kommt 3), dass das, was wir sonst von ihnen wissen, denkbar spärlichster Art ist und über eine blosse Erwähnung ihrer Namen nicht hinausgeht. Ist somit an sich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der eine oder andere von ihnen als Verfasser der einen oder anderen der zu untersuchenden Predigten gemeint ist, so hat doch diese abstrakte Möglichkeit für uns keinen praktischen Wert, weil sie infolge Mangels an desbezüglichem Material nicht als Wirklichkeit erwiesen werden kann.

Aus dem Vorstehenden ist ersichtlich, dass in einem Fausti (Faustini) episcopi der Überschriften zunächst nur die Wahrscheinlichkeit einer Identität dieses Faustus (Faustinus) mit dem Rejenser gegeben ist, nicht aber ein handschriftliches Zeugnis für die Autorschaft des letzteren, — ein Umstand, der bei den folgenden Untersuchungen nicht aus dem Auge zu lassen sein wird. Aber nicht nur dieser Mangel einer unzweideutigen Notiz in den Überschriften ist es, der zur Vorsicht mahnt, sondern noch ein anderes Moment kommt hier in Betracht. Nirgends sind die Überschriften so irreführend und trügerisch wie in der Predigtlitteratur, — eine Thatsache, die neuerdings mit Recht betont worden ist (s. o. S. 1) und die ihre Illustration durch die nicht seltenen, vielmehr überaus zahlreichen Fälle erhält, in denen die handschriftliche Überlieferung betreffs des Autors weit auseinandergeht. Denn es fehlt nicht an Predigten, die 2 und 3, ja 4 und 5 Autoren in den Handschriften zugeschrieben werden. [1]) Unter diesen Umständen können die Überschriften m. E. zunächst nur als Fingerzeige für Feststellung bezw. Umgrenzung des zu untersuchenden Materials in Betracht kommen. Wie weit sie zutreffend waren, hat erst eine jedesmalige Einzeluntersuchung zu erweisen. Hierbei wird das Schlussurteil betreffs des Faustinischen Ursprungs einer Predigt nur dann ein bestimmt behauptendes sein dürfen, wenn das handschriftliche „Fausti (Faustini)“ durch positive Argumente sich als berechtigt er-

[1]) Ein Beispiel hierfür ist die erste Predigt der Durlacher Sammlung. Hier bietet die Überschrift ein „sancti Faustini episcopi“, während in anderen Handschriften wir den Autornamen Augustin, Ambrosius, Caesarius und Maximus begegnen.

weisen lässt, während das blosse Fehlen solcher Momente, die gegen Faustus sprechen, uns nur das Recht geben kann, eine Predigt für nicht unfaustinisch zu erklären bezw. ihren faustinischen Ursprung als einen bloss wahrscheinlichen oder bloss möglichen hinzustellen.

Eine solche Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil erscheint mir unumgänglich geboten, wenn anders wir nicht Gefahr laufen wollen, in einen in geometrischer Progression wachsenden Irrtum betreffs der Authentie der zu untersuchenden Predigten zu verfallen. Bietet doch, worauf hier noch zum Schlusse hingewiesen sei, das uns beschäftigende Material, ganz abgesehen davon, dass es sich hier um eine Literaturgattung handelt, bei welcher, wie zutreffend bemerkt worden ist,[1]) die Schreibweise eines Autors oft je nach dem Anlass der Rede, der Stimmung des Predigers und der Art des Auditoriums verschieden ist, — gar mancherlei, was ein sicheres Urteil erschwert. Denn 1) gehört das zu untersuchende Material einer Zeit an, wo das Abendland bereits nicht nur eine im grossen und ganzen festausgeprägte und auf normative Geltung Anspruch erhebende Kirchenlehre besass, sondern auch bezüglich seines Christentums einen gewissen charakteristischen Allgemeintypus gewonnen hatte. Beides konnte aber naturgemäss nicht ohne einen nivellierenden Einfluss auf die theoretischen und praktischen Kundgebungen der Zeit bleiben; 2) fehlt es nicht an Beispielen, wo infolge des zeitgeschichtlich farblosen Charakters einer Predigt oder infolge Mangels an dogmatischen oder sonstigen sachlichen Indicien eine Entscheidung über die Authentie nur auf Grund sprachlicher Erwägungen getroffen werden kann; 3) handelt es sich bei nicht wenigen Predigten um ein bisher noch nicht genügend gesichtetes handschriftliches Material, sodass nicht nur bezüglich des gegenseitigen Verhältnisses der Handschriften bezw. ihres Wertes, sondern auch bezüglich der bisher vorliegenden Textgestalt der einen oder anderen Predigt gar manche Frage noch ungelöst bleiben muss; 4) lässt sich — und das ist die Haupt-

[1]) Vgl. Edmund Hauler in der Zeitschrift für die öst. Gymnasien 1890 S. 720.

schwierigkeit, die das zunächst zu untersuchende Material bietet — aus der Reihe aller unter dem Namen Faustus (Faustinus) überlieferten Predigten kein, wenn auch nur beschränkter, Grundstock von solchen Predigten gewinnen, die unabhängig von einander als faustinische erwiesen, eine genügend breite und sichere Basis für weitere Untersuchungen bilden könnten.

Nr. 51 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1])

In 2 Handschriften begegnen wir dieser Predigt mit Angabe des Autors: a) im Cod. Parisinus lat. 2169 s. XII, wo der von der Hand des Schreibers stammende Index die Worte bietet: „Sermo sancti faustini de sancto Romano martire,"[2]) und b) in einer Brüsseler Handschrift (Nr. 1652) s. IX, wo nach dem Kataloge die Predigt die Überschrift trägt: Sermo Faustini de sancto Romano.[3]) Der gallische Ursprung des Corpus Ps.-Eusebianum sowie das Bestimmtsein desselben für Gallien lassen vermuten, dass das handschriftlich allein überlieferte „Faustini" auf einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus beruht und mit dem Faustinus der Überschrift Faustus von Reji gemeint ist. Leider findet diese Vermutung in der Predigt selbst keine Stütze bezw. Bewährung. Sie bietet weder historisches[4]) noch dogmatisches noch sprachliches Material,

[1]) De S. Romano Martyre. Beatus Martyr Romanus, cuius admirabilem triumphum. M.B.P. Lugd. VI p. 671.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 51.

[3]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 71.

[4]) Die Herausgeber der Maxima Bibl. Patrum Lugd. haben am Rande ein „vide et Prudentii hymnum" (Anfang der Predigt!) und ein „Victor de persecutione Vandalorum" (bei F.) notiert, doch findet sich weder im Hymnus des Prudentius De sancto Romano (P. L. 60 col. 444 ff.) noch in Victor's von Vita Historia persecut. Africanae provinciae (ed. Petschenig) etwas, was auf eine Abhängigkeit unserer Predigt von den genannten Schriften hinwiese. Die Herausgeber haben mit ihrer Notiz gewiss nur andeuten wollen, dass auch Prudentius das Martyrium des heiligen Romanus besinge, und dass auch in der Historia persecutionis Afric. prov. von solchen Wundern zu lesen wäre, dass jemand, dem die Zunge abgeschnitten war, dennoch ebenso wie früher habe sprechen können. Vgl. lib. III, 30.

das zu gunsten einer Autorschaft des Faustus von Reji spräche. Im Gegenteil, sie enthält manches, was gerade gegen eine solche geltend gemacht werden kann. Doch zuvor ein Wort darüber, was von Joh. Stilting, dem einzigen, der bisher, soviel ich sehe, gegen einen faustinischen Ursprung von Ps.-Eusebius argumentiert hat, in unserer Frage gesagt worden ist.[1])

Stilting spricht die Predigt dem Faustus ab, 1) weil sie in Vienne gehalten worden sei, und 2) weil ihr Stil dem von Nr. 11 und 49 des Corpus Ps.-Eusebianum konform sei, Predigten, die von ihm für Eucherianische gehalten werden und in denen, wie er zu Nr. 11 bemerkt, eine Differenz des Stils in Bezug auf den des Faustus zu konstatieren sei.

Das 1. Argument Stilting's ist nicht stichhaltig. Die Predigt bietet keine Nötigung, sie in Vienne gehalten sein zu lassen. Denn dass, wie Stilting sagt, der heilige Romanus a saeculo V cultum Viennae habuisse dicitur, wäre für seine Behauptung nur dann beweisend, wenn dargethan werden könnte — was aber nicht dargethan werden kann —, dass der heilige Romanus, was Gallien betrifft, ausschliesslich in Vienne verehrt worden ist. Die Thatsache, dass es einen Kult des heiligen Romanus in Vienne vom 5. Jahrhundert an gegeben hat, lässt vielmehr, da sich kein Grund denken lässt, warum dieser antiochenische Märtyrer gerade allein in Vienne verehrt worden sein sollte, vermuten, dass das, was in Vienne statthatte, auch in den andern Diözesen Galliens stattgehabt haben wird.[2])

[1]) Vgl. Acta Sanctorum Sept. VII S. 710 n. 304 und S. 712 n. 316.

[2]) Auch Engelbrecht wendet sich in seinen „Studien" (S. 65) gegen die Behauptung Stilting's, dass Ps.-Eusebius 51, weil in Vienne gehalten, nicht von Faustus stammen könne. Doch ist seine Berufung auf die Thatsache, dass Faustus nicht nur in seiner Diözese, sondern auch in anderen, beispielsweise in Lugdunum gelegentlich der Einweihung der vom Bischof Patiens dort erbauten Kirche, gepredigt habe (vgl. die von E. hierfür angezogenen Stellen aus Sidonius: carm. V 124—126; ep. II 10 p. 33, 15 und ep. IX 3 p. 152, 10 ed. Luetjohann), keine glückliche. Denn 1) wissen die Quellen nur von Lugdunum zu reden, somit kann also Vienne nur vermutungsweise in Betracht kommen. Hierzu kommt 2) dass sich in der Predigt kein Anzeichen dafür entdecken lässt, dass hier ein Gast zu einer ihm sonst fremden Gemeinde redet. Dies ist umsomehr als Argument gegen Faustus geltend zu machen als es dem Geschmacke jener Zeit nichts weniger als widersprach, bei Gastpredigten einleitungsweise „von

Was das 2. Argument Stilting's, die angeblichen Stildifferenzen [1]) betrifft, so ist mit dem allgemeinen, dazu rein subjektiven paulo grandior so gut wie nichts gesagt, und das conspersa est etc. betreffs aller Schriften des Faustus nicht zutreffend. Zwar belehrt selbst ein flüchtiger Blick in seine beiden dogmatischen Hauptschriften, dass sie eine Fülle von Schriftworten enthalten; aber dieses charakterisiert seine Schreibweise so wenig, dass es vielmehr verwunderlich wäre, wenn es anders wäre. Stellt sich doch Faustus in De gratia die Aufgabe, seine Position als schriftgemässe und die der Gegner als schriftwidrige zu erweisen; [2]) und das gleiche Interesse beherrscht ihn in seiner Schrift De spiritu sancto. [3]) Dass Faustus aber keineswegs, wie es nach Stilting scheinen könnte, eine besondere Vorliebe für recht zahlreiche Schriftcitate gehabt hat, beweist ep. I (161 ff.) und ep. VIII (208 ff.), in denen sich nur je ein Schriftwort citiert findet. Soll die Autorschaft des Faustus beanstandet werden, so bedarf es stärkerer Argumente. Solche bieten sich, wie bereits bemerkt wurde.

Wir fassen zuerst die Sprache ins Auge. Diese darf im grossen und ganzen als nicht unfaustinisch bezeichnet werden. Es lässt sich nicht Weniges in phraseologischer und lexikalischer Hinsicht namhaft machen, was bei Faustus seine Parallelen hat. Doch ist es nicht der Art, dass daraus sichere Schlüsse gezogen werden könnten.

---

sich" zu reden. Instruktiv hierfür sind die principia sermonum im Corpus Ps.-Eusebianum p. 683, die in der Sammlung unzweifelhaft nicht als Fragmente, sondern als Muster fungieren sollen.

[1]) Accedit aliqua stili differentia. Nam stilus si non melior, certe dictio paulo grandior, minusque morali doctrina et sacrae Scripturae textibus conspersa est, quam passim sunt omnes Fausti scripta.

[2]) Vgl. beispielsweise den Prolog von De gratia 4, 18 ff: Cum autem mentionem de opere ac labore fecerimus, prophetae, apostoli, evangelistae et verbis utemur et sensibus. quibus si quis contraire praesumpserit, non nostra inventa destruere, sed caelestia sine dubio iura dissolvere et fidei subruere fundamenta tentabit.

[3]) Vgl. beispielsweise 104, 12 ff.: . . . . scripturis adsere, testimoniis doce, divinis oraculis . . . . convince.

Ich führe als Beleg für den 1. Abschnitt (B) folgendes an: 1) Admirabilis triumphus: vgl. admirabili commercio sociari 66, 25. 2) Concelebrare triumphum: vgl. c. totam trinitatem 113, 6; c. magnificentiam 127, 19; c. creatorem suum 135, 14; c. dei nomen 153, 7. 3) Dudum famulus: vgl. d. primogenitus 179, 13; d. conspicuus 179, 15; [d. militavimus 212, 2 ep. 9]. 4) Fide eruditus: vgl. quo erudiente iustitiae sectatorem existere 76, 11; erudiente lege naturae 80, 2; eruditur quis ad agnoscendum deum 86, 16; Ionae eruditione resipivit civitas (scil. Nenivitarum) 90, 9; eruditio fidelium populorum 126, 9. 5) Conversatio = Lebenswandel: vgl. 29, 10; 73, 13; 179, 5; [196, 22 ep. 6]. 6) Gloriosus consummatione: vgl. gloriosus noster redemptor 178, 4. 7) Consummatio opp. inchoatio: 20, 5; 22, 24; 84, 13; 163, 4. 8) Pretiosis laboribus manum imponere: vgl. si opera cessabunt, nihil erit in virtute pretiosum 34, 21; pretiosae facturae dona 93, 26; pretiosum unguentum 102, 11. 9) Salutarem portum intrare: vgl. s. gratia 7, 1; s. donum baptismi 14, 25; s. carmen symboli 102, 8; s. intentio 117, 4. 10) Portum intrare: vgl. ad portum perduci 8, 2; [ad portum proram salutis convertere 211, 21 ep. 9]. 11) Iactura salutis: vgl. i. vitae 35, 24. 12) Per omnia consummatus: vgl. p. o. adiungi 14, 30; 120, 16; p. o. praesens 127, 4; p. o. proferre 135, 8. 13) A summo caeli culmine evadere: vgl. de beatae stationis culmine proturbare 9, 30. 14) Ingruit tempus persecutionis: vgl. ingruunt pericula 207, 14. 15) Assumi in sacrificium pietatis: vgl. assumi in amplexum 148, 8. 16) Et ideo: vgl. 6, 23; 8, 15; 28, 8; 29, 10; 30, 4; 39, 23; 41, 10; 41, 15; 49, 22; 52, 18; 74, 11, 79, 17; 86, 17; 91, 28 etc. etc. 17) Devotio: vgl. 8, 19; 21, 13, 26; 30, 4; 31, 23; 35, 30; 46, 25; 66, 19; 71, 22; 80, 25 etc. 18) Consummatio: s. o. unter 7. 19) Servitus: vgl. 14, 25; 15, 2; 22, 20; 24, 9; 26, 29; 33, 24; 35, 29; 47, 24; 50, 23; 52. 31; 67, 2; 89, 3; 91, 10; 92, 4; 150, 1; 155, 19; 163, 8; 184, 11; 20) Militia: vgl. 20, 25; 30, 19; 73, 18; 92, 3; 96, 10; vgl. auch militare cui 11, 15; [198, 1 ep. 6]; 206, 7; (212, 2 ep. 9). 21) Emerita devotio: vgl. post emeritam servitutem 92, 4; ante emeritum laborem 96, 10. 22) Cooperante retributore: vgl. c. gratia 33, 24; c. adiutorio 95, 4; c. Christo 124, 7; c. spiritu sancto 134, 11; c. misericordia 219, 1; vgl. auch cooperari 52. 26; 91, 22 und cooperatio 36, 22; 46, 26; 114, 5. 23) Munificentia: vgl. 36, 5; 46, 25; 48, 9; 73, 3; 88, 30; 90, 18; 124. 9; [211, 19]. 24) Invitare quem: 26, 5; 52, 16, 21; 56. 16; 66, 6; 72, 31; 192, 8.

Nach Faustus sonderlich eigentümlichen Wendungen etc. suchen wir vergebens. Dies schliesst natürlich eine Autorschaft desselben nicht aus und zwar umso weniger, als wir bisher

Faustus als Prediger noch nicht kennen gelernt haben, und es sich hier um eine Literaturgattung handelt, die naturgemäss Stilunterschiede nur zu leicht nivelliert. Nun finden sich aber in der Predigt gewisse Einzelheiten, welche dem faustinischen Sprachgebrauch, soweit sich auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials urteilen lässt, widersprechen. Folgendes sei erwähnt:

1) Zweimal findet sich ein quandoquidem. In den als Grundlage unserer Untersuchungen angenommenen Schriften begegnen wir dieser Partikel nur ein einziges Mal und zwar an wohlmotivierter Stelle. [1]) Hier dagegen erscheint sie als individuelle Eigentümlichkeit des Redners, denn es kann nicht behauptet werden, dass das quandoquidem hier ungezwungen gebraucht ist. Das erste Mal (in D) wäre ein nam natürlicher gewesen, [2]) das zweite Mal (in G.) hätte Faustus statt der kausalen Verknüpfung durch quandoquidem [3]) sich des ihm geläufigen dum [4]) bedient.

2) In E (Anfang) lesen wir: Increpat circunstantium corona quasi miserum, sed mortem an vitam inferre habeant poenae illae non in damnatis (muss natürlich heissen: damnantis) potestate, sed in damnati magnanimitate consistit. Inferre habeant steht hier für den Conj. Fut. I Act. Schon früher sahen wir (S. 96 unter 16), dass ein solcher Gebrauch des habere mit dem Infinitiv dem faustinischen Sprachgebrauch fremd ist.

---

[1]) Vgl. De gratia I, 1 (S. 11. 5 ff.): Itaque ut posset (scil. Pelagius) asserere parvulos baptismo non egere, generale peccatum negavit. quo negato hic ordo erroris sui fuit, ut, unde mors esset generata, nesciret. quid mirum si arborem illam in fructibus non agnoscat, quam noluit in radice cognoscere? quandoquidem causam vulneris subprimit et abscondit gladium, quo vulnus inflictum est.

[2]) Vgl. Beatus ergo Romanus non novus sectator religionis, neque in Christi militia rudis, palmam tantae gloriae consecutus est: quandoquidem elevata in se Christi cruce, ita vias eius cucurrit, ut carnis pericula persequens, et in se occidens mortificatis illecebris, mori quotidie meditaretur, longumque perageret suscepta contra diabolum congressione martyrium.

[3]) Vgl. Merito et ipsa dignus malitia deceptus (hier fehlt allem Anscheine nach ein es) cruciator, quandoquidem beato testi poenae tuae augmenta sunt gloriae.

[4]) Nicht zeitlich = indem, während, sondern = dadurch dass; vgl. beispielsweise 10, 18; 20, 29; 32, 18; 33, 5 43, 4; 68, 15.

3) In B (Ende) findet sich die Verbindung ad compendiosi martyrii victoriam pervenire. Auch dieser Gebrauch des pervenire ad = consequi quid ist Faustus fremd. An den Stellen, wo sich pervenire ad bei ihm findet[1]), steht es in der gewöhnlichen Bedeutung. „Erlangen“ ist bei ihm durchgehends = consequi.[2])

4) In G (Ende) lesen wir: Merito et ipsa dignus malitia deceptus (zu ergänzen ist wohl: es) cruciator, quandoquidem beato testi poenae tuae augmenta sint gloriae. Mit dem ipsa dignus malitia kann der Redner nur haben sagen wollen, dass der cruciator die Martern und Qualen, die er über den beatus testis verhängte, eigentlich selbst verdient hatte. Dieser Gebrauch des malitia[3]) ist unfaustinisch. Bei Faustus findet sich malitia häufig, doch immer nur in den üblichen Bedeutungen.[4])

5) Auffällig wäre bei faustinischer Autorschaft unserer Predigt das sicque im Anfang von G. Es heisst hier: Sine pulsu solito subito (labia) in eloquium commoventur, sicque sine plectro suo Christum resonare mirantur. Dass ein ac sic hier mehr am Platze gewesen wäre als das sicque scheint mir fraglos. Letzteres findet sich nun aber nur ein einziges Mal bei Faustus und zwar in einem Zusammenhange, der nur die Wahl dieser kopulativen Konjunktion übrig liess;[5]) überaus häufig ist aber bei Faustus ein ac sic.[6])

---

[1]) Vgl. 9, 26; 116, 8; 123, 31; 163, 5; 189, 25; [196, 11].

[2]) Vgl. consequi quid (Objekt ein ganzer Satz!) 26, 18; consequi ampliorem misericordiam 43, 20; c. immaculata regenerationis munera 47, 29; c. mortem 64, 23; c. victoriam 76, 4; c. fructum 92, 17.

[3]) Noch Hieronymus sagt ep. 7 Ad Amandum: κακία, quam Latinus vertit in malitiam, apud Graecos, duo significant: et malitiam et afflictionem, quam Graeci κάκωσιν dicunt; vgl. Du Cange, Glossarium etc. sub v. malitia.

[4]) Vgl. 37, 6; 59, 14; 65, 9; 68, 4; 69, 6; 94, 12; 95, 14. 23; 133, 2; [198, 8 ep. 6].

[5]) Vgl. Socientur ima summis sicque socientur, ut subiciantur utique, non aequentur 4. 3f.

[6]) Vgl. 8, 10; 9, 30; 11, 1; 19. 4; 20, 9; 38. 21; 41, 20; 42, 14 etc. 118. 11; 120, 4; 139, 5; 146, 23; 164, 4 etc.

Es ist selbstverständlich, dass diese Einzelheiten einen faustinischen Ursprung nicht ausschliessen. Doch erwecken sie ein ungünstiges Vorurteil gegen das handschriftliche „Faustini". Dieses ungünstige Vorurteil verstärkt sich, wenn wir die Anschauungen der Predigt ins Auge fassen.

In B (Ende) heisst es: Et ideo inspirata devotione de communis vitae statu et conversatione saeculi, ad compendiosi martyrii gladio pervenire victoriam, sine bello consummatio iuncta principio, compendiosa beatitudo est. Wir beachten das inspirata devotione. Von dem „inspirata" ist die Vorstellung von einer innerlich wirkenden Gnade unablösbar. Faustus ist eine solche fremd. Ausschlaggebend ist hierfür der Umstand, dass er selbst inbetreff des johanneischen adtrahere (nemo venit ad me, nisi pater adtraxerit eum (Joh. 6, 44) nichts Anderes zu sagen weiss als: Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri? (52, 11 ff.)[1]) Dem entspricht es, dass sich bei Faustus nirgends ein inspirare von der auf Begründung und Erhaltung des Gnadenstandes hinzielenden Thätigkeit Gottes ausgesagt findet.[2]) Ihm ist eben die mit einem inspirare gegebene Vorstellung von einem Wirken Gottes im Menschen fremd.

Als ebenso unfaustinisch muss weiter bezeichnet werden, was wir in dem sich unmittelbar anschliessenden Satze lesen. Es heisst hier: At vero per diutinam servitutem, veteremque militiam, et emeritam devotionem, gratiam laboribus comitari, et cooperante retributore munificentiam virtutibus

---

[1]) Vgl. auch die treffenden Ausführungen von Anton Koch, D. heilige Faustus, Bischof von Riez 1895 S. 97 f.

[2]) Inspirare findet sich bei Faustus nur 4 mal. 29, 27 steht es synonym mit inserere und infundere und bezieht sich auf die schöpfungsmässige Ausstattung des Menschen mit dem sensus rationis und dem arbitrium voluntatis; 76, 15 ist Subjekt des inspirare die fides des Menschen (unde placituras deo hostias et per ignem caelitus adsumendas de adipibus et primitiis scisset (scil. Abel) eligere, nisi fides, quae eum amatorem virtutum fecerat, inspirasset?) und 147, 25 und 148, 3 ist von einem inspirare prophetiam bezw. prophetas die Rede.

praevenire, ac meritis invitare quam ardua difficultas, tam gloriosa foelicitas est. Ob gratia hier im augustinischen Sinne als innerlich wirkende Gnade zu verstehen ist — das vorhergegangene inspirata devotione sowie der Kontext wären dieser Annahme nicht ungünstig — oder im eben gekennzeichneten faustinischen Sinne, ist irrelevant. Zu einer Instanz gegen Faustus wird bereits die mit dem gratiam laboribus comitari gegebene Vorstellung über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Selbstthätigkeit. Die Gnade erscheint hier als das Prius, oder richtiger gesagt, als das grundlegende Prinzip, die labores des Menschen als das Sekundäre, sie bloss Begleitende. Diese Anschauung ist Faustus fremd. Darüber kann kein Zweifel sein, wenn wir an die Bilder denken, deren sich Faustus bei der Darlegung des zwischen der göttlichen Gnade und der menschlichen Selbstthätigkeit bestehenden Verhältnisses bedient. De gratia I 8 (24, 19 ff.) beantwortet er die Frage: Quomodo intelligendum est infirmatum humanae mentis arbitrium? wie folgt: Adtenuata libertas eius ita gratiae adminicula plus requirit, sicut homo longa infirmitate confectus adiutoriis ac solaciis gressu titubante magis indiget; — und De gratia I 16 (52, 6 ff.) heisst es: Et ita se duo ista coniungunt, adtrahentis virtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur. Diese Bilder reden eine deutliche Sprache. Die Gnade ist die Krücke, die dem Menschen von Gott gereicht wird, das, was den Menschen bei seinen Bemühungen unterstützt.[1]) Dass dies die wahre Anschauung des Faustus ist, wird durch den Umstand bewährt, dass er selbst solche Schriftstellen wie Röm. 9, 16 (miserentis est dei, non volentis neque currentis) nicht anders zu erklären weiss als: hic illum evidenter notat et arguit, qui solum se sibi sufficere sine manu adiuvantis existimat (26, 30 ff.) Hierzu würde schliesslich stimmen, dass bei Faustus — das gratia comitante in 18, 23 als echt vorausgesetzt (s. o. S. 23) — sich nur eben diese Verbindung fände; oder aber — das gratia comitante als unecht betrachtet — Faustus weder das

[1]) Vgl. auch A. Koch a. a. O. S. 86 ff.

Verbum comitari hätte, noch auch demgemäss eine Verbindung desselben mit gratia oder labor.[1]) Faustus denkt — um es kurz zu sagen — über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen nicht nach dem Schema: labor gratiam comitatur, sondern: gratia comitatur laborem. Unsere Stelle setzt einen Mann voraus, der Augustin's soteriologischen Anschauungen näher stand, als dies von Faustus behauptet werden kann.

Einer starken Betonung der göttlichen Gnade begegnen wir weiter in C (Ende). Im Anschluss an 2. Cor. 4, 7: habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non in nobis — sagt der Verfasser: Hoc ideo, quia et desaeviente carnifice circa martyrem tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. Aus Faustus lässt sich eine Parallele zu diesem Gedanken nicht beibringen.[2])

Letzteres, sowie der Umstand, das auch der Inhalt der beiden anderen eben besprochenen Stellen, zu Faustus' Anschauungen nicht passen will, führt uns auf etwas Anderes, das umsomehr eine Besprechung erheischt, als hiervon ein Entscheid über den Verfasser — ob Faustus oder ein anderer — nicht unwesentlich abhängt. Es handelt sich zunächst um den Passus in C von Quae ista rerum, et quam stupenda diversitas

---

[1]) Vgl. die Bezeichnungen der Gnade als iuvans, adiuvans, cooperans, comitans; weiter Verbindungen wie: manus adiuvantis, auxilium miserentis, virtus dei adiutoris, adiutorium dei, patrocinium adiutorii, dextera praesidii et adiutorii, adminicula gratiae, patrocinium gratiae, das häufige labori sucurrere sowie schliesslich das subiungere gratiam officio laboris. (s. Koch, a. a. O. S. 89 Anmerkung 6).

[2]) Einmal findet sich bei Faustus eine Stelle die an das ne aliquid tribuamus nobis erinnert. Doch besteht die Verwandschaft dieser Stellen nur in der des Ausdrucks. S. 67, 4 ff. heisst es: Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem. Wie das gratiae deputabo etc. zu verstehen ist, zeigt sowohl das folgende ita cum ex officio aliquid agimus, nequaquam nos inputare deo possumus, quia solvimus, quod debemus, als das ad oboedientiam pertinet labor, fructus vero laboris ad gratiam auf S. 66 (Z. 26 f.). Der Gedanke: virtus divina operatur ist dieser Stelle fremd.

est — tribuamus nobis. Die Stelle lautet vollständig: (Rapitur foelix reus ad beatam damnationem, ferens secum pretium, magnanimus et confessor intrepidus, ferens secum in ore quidem iudicium mortis, sed in corde pretium immortalitatis.) Quae ista rerum et quam stupenda diversitas est? Corpus pro anima oppositurus unus atque idem et poenae secum causam portat, et gloriae: extrinsecus affligendus, intrinsecus coronandus: et inde evenit ut impossibile non sit ingentia feri hostis tormenta superare, quia licet quod torquet, foris expositum sit, tamen quod persequitur intus inclusum est. Et propterea thesaurum pietatis fidei, si non producat voluntas, non potest expugnare crudelitas. Et propterea dicit sermo divinus: Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non in nobis. Hoc ideo, quia et desaeviente carnifice circa martyrem tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. — Es fällt zunächst das et inde evenit auf. Dieser Satz schwebt völlig in der Luft und lässt sich weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden zu einem logisch fortschreitenden Ganzen verbinden. Denn was soll einerseits ein inde evenit ut, wo der Redner durch das quae iste rerum et quam stupenda diversitas auf ein unserer Betrachtung sich darbietendes Problem hingewiesen hat, das doch als solches eine Lösung fordert, nicht aber Anlass zu einer Folgerung gibt? Und was soll anderseits das et propterea dicit sermo divinus mit dem darauf folgenden Citat: habemus thesaurum istum in vasis fictilibus etc. und dem auf dieses wiederum folgenden hoc ideo etc., nachdem im Vorhergehenden der Gedanke ausgesprochen war, dass unser Wille es ist, von dem ein expugnari des thesaurus pietatis fidei abhängig ist? Dass das si non producat voluntas vom Redner als psychologische Reflexion gemeint ist, scheint mir ausgeschlossen. Denn das wäre eine ebenso triviale wie angesichts des Kontextes unmotivierte Bemerkung. Aber selbst wenn wir die Möglichkeit einer solchen Auffassung des Satzes zugestehen wollten, — auch so bliebe die Zusammenhangslosigkeit zwischen dem et propterea dicit sermo divinus etc. und dem ihm vorhergehenden Passus bestehen.

Wie erklären wir diese Erscheinung? Eine doppelte Mög-

lichkeit liegt vor. Entweder ist der Text an unserer Stelle nicht intakt, oder aber wir haben das Eingreifen einer ungeschickten Hand zu statuieren. Die Wahl kann nicht schwer fallen. Die erste Möglichkeit scheint mir dadurch ausgeschlossen, dass sowohl das et inde evenit — crudelitas als das et propterea dicit sermo divinus — ne aliquid tribuamus nobis, jedes für sich genommen, weder in formaler noch sachlicher Hinsicht Anlass zu irgend welchen Bedenken gibt, somit die Annahme, dass der Text in unserm Passus in Unordnung geraten ist, die weitere, m. E. mit der grössten Unwahrscheinlichkeit behaftete Annahme fordern würde, dass sowohl vor inde evenit etc., als auch vor et propterea dicit sermo divinus etwas ausgefallen ist, was eine Vermittelung zwischen den jetzt disparaten Stücken bot. Wir entscheiden uns für die zweite Möglichkeit. Doch in welchem Satz soll dann eine Interpolation gesehen werden?

Wir suchen zunächst nach einer ungezwungenen Fortsetzung von quae ista rerum — intrinsecus coronandus. Eine solche scheint sich, da, wie wir gesehen haben, weder der mit et inde evenit noch der mit et propterea thesaurum noch auch schliesslich der mit et propterea dicit eingeführte Satz das mit extrinsecus coronandus schliessende Stück logisch fortzusetzen im stande ist, in dem hoc ideo etc. zu bieten — einem Satz, der das mit quae ista rerum eingeführte Problem in befriedigender Weise löst und auch in formeller Hinsicht sich ungezwungen an das quae ista rerum intrinsecus coronandus anknüpfen lässt. Das ganze Stück von et inde evenit bis zum Schluss des Citats käme dann als Einschiebsel zu stehen. Doch dieser Erklärungsversuch erweist sich als unmöglich. Wir sahen bereits, dass das ganze Stück et inde evenit — crudelitas, speziell das si non producat voluntas nicht gut anders als in pelagianisierendem Sinne gefasst werden kann. Hieraus, d. h. wenn wir an dem eben näher bezeichneten Stück als Interpolation festhalten, würde sich uns aber die unerklärliche Thatsache ergeben, dass jemand, dem es darauf ankam, pelagianische Gedanken in einen antipelagianischen Zusammenhang einzuschmuggeln, sich zu dem für ihn jedenfalls doch sonderbaren Schritt veranlasst gesehen haben sollte, ein augustinische

Gedanken vertretendes Schriftcitat einzuschieben, bloss um einen gleichfalls augustinische Gedanken enthaltenden kurzen Satz (hier das hoc ideo etc.) nicht unvermittelt auf sein Einschiebsel folgen lassen zu müssen, und dies alles, wo ein einfacher Ausweg in einer Streichung des Sätzchens hoc ideo etc. gegeben war. Wir haben uns nach einem anderen Erklärungsversuche umzusehen, ist es doch an sich schon unwahrscheinlich, dass eine, allem Anscheine nach, augustinische Gedanken enthaltende Predigt [1]) in pelagianischem Sinne interpoliert sein sollte.

Aber bietet sich nicht am Ende eine Lösung der Schwierigkeiten bei Annahme des auch an sich Wahrscheinlicheren, dass unsere Predigt von irgend jemand, sei es von einem Abschreiber oder sonst einem, der an den, wie es ihm schien, pelagianischen Gedanken, der schon mehrfach erwähnten Sätze Anstoss nahm, in augustinischem Sinne interpoliert worden ist?

Die Antwort, welche die Predigt selbst auf diese Frage bietet, lautet nicht ungünstig. Wir begegnen ausser dem Passus et inde evenit — non potest expugnare crudelitas noch anderen Stellen, bei denen man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, dass sie pelagianisch gedacht sind. Ich sage ausdrücklich so, da wir es hier nicht mit lehrhaften, sondern paränetisch abgezweckten Ausführungen zu thun haben. So lesen wir S. 671 (E Anfang): Increpat circumstantium corona quasi miserum, sed mortem an vitam inferre habeant poenae illae, non in damnantis [2]) potestate, sed in damnati magnanimitate consistit. Dieser Satz muss überraschen, nachdem wenige Zeilen vorher der Redner gesagt: desaeviente carnifice tunc divina virtus operatur, ne aliquid tribuamus nobis. Man hätte statt des magnanimitas zum mindesten ein devotio oder fides erwartet, — statt dessen aber dieses von aller religiösen Betrachtungsweise absehende magnanimitas! Einen gleichen Eindruck empfängt man bei dem gratias tibi Domine, qui ita vitae thesaurum intra hominem reposuisti, ut eum inde non poena, non gladius, non mors possit attingere. Dieser Ausruf ist als Schluss einer Ausführung gedacht, in dem es geheissen hatte:

[1]) Vgl. das oben S. 139 ff. besprochene inspirata devotione und gratiam laboribus comitari.

[2]) So ist, wie bereits bemerkt, ohne Zweifel statt damnatis zu lesen.

quae (scil. lingua) tamen non exteriori supplicio, sed interiori deservit imperio. Et quia bonus homo de bono thesauro profert bona, hoc pronunciat vocis sonus, quod mentis dictat affectus. Ut de hoc specialius propheticum expressisse videatur eloquium: Os iusti meditabitur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium. Lex Dei eius in corde ipsius, et non supplantabuntur gressus eius. Auch hier hätte man angesichts des desaeviente carnifice etc. (C) etwas anderes erwartet als eine Reflexion über das schöpfungsmässig gegebene repositum esse vitae thesaurum intra hominem.

Es ist also, um zurückzublicken, nicht bloss das et inde evenit etc. in C, das sich mit den augustinischen Gedanken von der operatio virtutis divinae nicht gut vereinen lassen will, — eine Beobachtung, durch welche die Annahme, dass der Passus et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis von einem augustinisch denkenden Interpolator herrührt, ihre Bewährung findet. Dem scheint nun aber das bereits oben besprochene inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari zu widersprechen. Sollten aber, wo wir eine augustinisierende Interpolation in unserer Predigt bereits statuieren mussten, diese Wendungen nicht am Ende derselben Hand ihr Dasein verdanken, wie das et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis in C?

Wir fassten diese Formeln oben an sich ins Auge, ohne auf ihr Verhältnis zum Kontext einzugehen. Uns genügte der Nachweis, dass sie Faustus nicht geschrieben haben konnte. Gehen wir jetzt näher auf den Zusammenhang ein. Schon dieses erweckt ein ungünstiges Vorurteil gegen die Integrität des Passus Magnum quidem — foelicitas est (B Mitte),[1]) dass,

---

[1]) Der Passus lautet: Magnum quidem, charissimi, atque laudabile est, si quando saeva tempestas persecutionis ingruerit, subito quemcunque de populo pro Christo mori, et in sacrificium pietatis assumi. Et ideo inspirata devotione de communis vitae statu et conversatione saeculi ad compendiosi martyrii gladio pervenire victoriam, sine bello consummatio iuncta principio, compendiosa beatitudo est. At vero per diutinam servitutem, veteremque militiam, et emeritam devotionem, gratiam laboribus comitari, et cooperante retributore munificentiam virtutibus praevenire, ac meritis invitare quam ardua difficultas, tam gloriosa foelicitas est.

wo die übrigen Teile der Predigt ein spezifisch religiöses Kolorit vermissen lassen, hier in formelhafter Weise den Ausführungen ein religiöses Gepräge zu geben versucht wird. Die Bedenken erhöhen sich durch sachliche und formale Unebenheiten.

Zunächst befremdet es einem et ideo inspirata devotione zu begegnen, nachdem im Vorhergehenden gesagt war, dass ein subito pro Christo mori etc. magnum atque laudabile sei. Denn das laudabile setzt doch voraus, dass der Redner bei dem subito mori und dem in sacrificium pietatis assumi an die Ausdauer und die Standhaftigkeit der Märtyrer, kurz ihr löbliches Verhalten gedacht hat. Ist dies aber der Fall, dann ist damit auch gegeben, dass der Redner, wo er diese Worte sprach, nicht religiös gestimmt war, eine Thatsache, die durch den Mangel einer religiösen Betrachtungsweise im ganzen vorhergehenden Abschnitt bewährt wird. Angesichts dieses lässt sich aber m. E. kein annehmbarer Grund denken, der den Redner veranlasst haben könnte, ein inspirata devotione einzuschalten, wo er mit dem et ideo etc. sich anschickte ein subito mori bezw. ein ad compendiosi martyrii victoriam gladio pervenire als compendiosa victoria hinzustellen. Das inspirata devotione steht, um es kurz zu sagen, in einer völlig fremden Umgebung und ist ohne Zweifel ebenso wie die früher namhaft gemachten Sätze ein späteres Einschiebsel.

Noch deutlicher als an der eben besprochenen Stelle lässt sich das Eingreifen einer fremden Hand erkennen in dem nun folgenden Abschnitt: At vero — foelicitas est. Wir achten zunächst auf die Attribute, die sich bei servitus, militia und devotio finden. Sie beschreiben die genannten Substantiva sämtlich nach ihrer Extensität. Hierdurch ist aber eine Verbindung des At vero per diutinam servitutem veteremque militiam et emeritam devotionem mit dem gratiam laboribus comitari schlechterdings unmöglich gemacht. Letzteres fordert unabweislich für die drei Substantiva, wenn überhaupt, dann solche nähere Bestimmungen, die diese nach ihrer Intensität kennzeichnen. Das gratiam laboribus comitari ist sinnlos. Die ursprüngliche Fortsetzung von emeritam devotionem kann in nichts anderem als in munificentiam praevenire et meritis invitare

gesehen werden. Dann aber hat auch das et cooperante retributore und das virtutibus keine Stelle mehr. Denn beides gehört eng zusammen und kann nicht von einander getrennt werden. Das virtutibus ist aber angesichts der dreifachen Namhaftmachung dessen, wodurch die munificentia „präveniert" werden soll, nicht nur nicht entbehrlich, sondern störend, — eine formale Ungelenkheit, die wir dem Verfasser bei seiner uns sonst in der Predigt entgegentretenden Gewandtheit im Ausdruck nicht aufbürden dürfen. Schliesslich verrät sich sowohl das gratiam laboribus comitari wie das et cooperante retributore dadurch als fremden Bestandteil, dass durch eben diese beiden Formeln auch das ardua bei difficultas und in gewissem Sinne auch das gloriosa bei foelicitas nicht mehr recht verständlich wird. Unsere Stelle muss — um zusammenzufassen — ursprünglich gelautet haben: At vero per diutinam servitutem veteremque militiam et emeritam devotionem munificentiam retributoris praevenire et meritis invitare quam ardua difficultas tam gloriosa foelicitas est.

Die Annahme einer Interpolation des et propterea dicit sermo divinus — ne aliquid tribuamus nobis wird also durch das inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari, wo diese beiden formelhaften Wendungen sich als nicht ursprünglich erweisen, nicht nur nicht verwehrt, sondern geradezu gefordert.

Unaufgeklärt blieb bisher noch die zwischen dem mit intrinsecus coronandus schliessenden und mit et inde evenit beginnenden Abschnitt bestehende Zusammenhangslosigkeit. Wir müssen uns hier mit blossen Vermutungen begnügen. Entweder ist vor et inde evenit etwas ausgefallen, was eine Überleitung zu diesem bildete, oder aber auch an dieser Stelle hat der Interpolator eingegriffen. Letzteres könnte vielleicht in folgender Weise geschehen sein. Wir sahen oben, dass der mit quae ista rerum et quam stupenda diversitas eingeleitete Passus als Fortsetzung eine Lösung des in ihm ausgesprochenen Problems fordert. Diese könnte vom Redner vielleicht so gegeben worden sein, dass er nach dem intrinsecus coronandus fortfuhr: hoc inde evenit, quod impossibile non est etc. Der Interpolator, der sich an diese, wie es ihm schien, pelagia-

nischen Sätze stiess, machte aus dem hoc ein et und aus dem quod ein ut. Indem er so die deutliche Beziehung zwischen den beiden in Rede stehenden Abschnitten verwischte, glaubte er die Möglichkeit gewonnen zu haben, in unauffälliger Weise das et propterea dicit sermo divinus — tribuamus nobis einzuschalten und so den Ausführungen ein antipelagianisches Gepräge zu verleihen. Doch soll dies, wie gesagt, nur eine Vermutung sein.

Kehren wir zu der uns beschäftigenden Autorfrage zurück. Gegen Faustus sprach das inspirata devotione und das gratiam laboribus comitari. Beides kommt jetzt in Wegfall. Es verbleiben die sprachlichen Bedenken. Solange diese nicht beseitigt sind und solange sich nicht positive Argumente für Faustus beibringen lassen, darf das Schlussurteil über unsere Predigt nur unbestimmt lauten. Nur die Möglichkeit ihres faustinischen Ursprungs ist gegeben. Damit ist aber eine Verwertung unserer Predigt für die nachfolgenden Untersuchungen ausgeschlossen.

Nr. 61 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Nur in einer Handschrift findet sich, soviel ich sehe, in der Überschrift eine Notiz über den Autor. Es ist der Codex Parisinus lat. 2169 s. XII, — derselbe, welcher der Ausgabe der 74 Predigten des Corpus Ps.-Eusebianum in der M.B.P. Lugd. zu Grunde liegt. [2] Hier heisst es zu Nr. 61 des von der Hand des Schreibers stammenden Index: Sermo exortacionis (sic!) sancti faustini episcopi. Auch hier erscheint also als Autor ein Faustinus episcopus und nicht ein Faustus episcopus. Es ist daher auch hier eine Beantwortung der Frage zu versuchen, ob die auf Grund der gleichen Erwägungen wie bei Nr. 51 sich nahelegende Vermutung, dass mit dem Faustinus episcopus der Überschrift Faustus von Reji gemeint ist,

[1]) Exortatorius, Sancti Faustini Episcopi: Omnis homo intellectu et sapientia praeditus p. 679 seq.

[2]) Vgl. Engelbrecht. Studien S. 48 ff.

zur Gewissheit erhoben und das Recht der Überschrift erwiesen werden kann. Die Frage ist zu verneinen. Die Predigt erlaubt kein sicheres Urteil. Letzteres ist um so mehr zu bedauern, als Nr. 61, falls sie sich als faustinisch erweisen liesse, ein nicht uninteressantes Material zur Beurteilung der anthropologischen Grundanschauungen des Faustus bieten würde. Doch fassen wir die Predigt näher ins Auge.

Nicht ungünstig wäre einer Autorschaft des Faustus zunächst der Umstand, dass unser Sermo nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein kann. Wir begegnen in ihm Anschauungen, welche eine Bekanntschaft des Redners mit Augustin's Schrift De doctrina christiana voraussetzen.[1]) In F heisst es: (Usufructuaria [scil. vita?] enim est in hoc mundo per usum laudabilem terrenorum proprietatem adquisitura coelestium). Sciendum itaque est, quod alia sunt, quibus utimur, alia, quibus fruimur. Utimur his, quae in labore pertranseunt, fruimur his, quae in beatitudine permanebunt: Ista sunt necessitatis, illa sunt remunerationis. In istis cum fine servimus, in illis sine fine regnabimus. Haec ergo toleranda, illa desideranda sunt. Diese Betonung dessen, dass es ein anderes sei, quibus utimur, und ein anderes, quibus fruimur, erinnert unwillkürlich an die gleiche Unterscheidung der res, die von Augustin in seiner eben erwähnten Schrift (lib. I cap. IV) im Anschluss an die Unterscheidung der res und signa in der Schrift (cap. III) vorgenommen wird. Zwar berühren sich die Ausführungen hier und dort nur formal, da der Verfasser der Predigt unter dem uti und frui etwas anderes versteht als Augustin, ja für diesen das ein uti ist, was für jenen ein frui;[2])

[1]) P.L. 34. Die beiden ersten B.B. dieser Schrift und der 1. Teil des 3. Buches sind von Augustin schon c. 397 veröffentlicht worden. Der Abschluss des Werkes erfolgte erst c. 427; vgl. Fessler-Jungmann, Institutt. Patrol. II 1 p. 353.

[2]) Als diejenigen res, quibus fruendum est, nennt Augustin die, quae nos beatos faciunt, als diejenigen, quibus utendum est, die, quibus tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt pervenire atque his inhaerere possimus (cap. III). Das frui bestimmt er demgemäss (cap. IV) näher als ein amore alicui rei inhaerere propter se ipsam, das uti aber als quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum si tamen amandum est. Objekt des uti sind also

zwar liesse sich auch weiter vermuten, dass der Redner durch das usufructuaria (s. o.) auf die Unterscheidung von uti und frui geführt worden ist, — trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, dass unserem Verfasser die augustinische Unterscheidung des uti und frui vorgeschwebt hat. Augustin führt nämlich zur Illustration der Antithese uti-frui folgendes Beispiel an. Er sagt: Quemadmodum ergo, si essemus peregrini .... qui in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset, ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret et conversi ad fruendum his, quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria cuius suavitas faceret beatos, sic in huius mortalitatis vita peregrinantes etc. Eine Parallele zu diesem Passus bietet sich uns in G: Interrupto itaque itinere, quod ducit ad patriam, sedem in medio itineris fundare molimur, viam pro patria miramur etc. — eine Parallele, die unsere obige Behauptung um so mehr bewährt, als das in ihr verwandte Bild, trotz des itaque, keineswegs als ein in Rücksicht auf die vorhergehenden Ausführungen unwillkürlich sich nahelegendes erscheint.

Ein nicht ungünstiges Resultat für Faustus von Reji er-

---

diejenigen res, welche uns ein frui der einzigen res, betreffs deren ein solches frui statthaben darf, nämlich Gottes, vermitteln. Diese Objektbestimmung des uti und frui ist in unserem Sermo fast vollständig aufgegeben. Ein uti findet hier nicht statt betreffs der Dinge, die sich als Mittel zur Erlangung des letzten Endzweckes des Menschen darstellen, sondern Objekt des uti ist all dasjenige, wessen wir in diesem Leben nicht entraten können (necessitatis sunt), was wir in diesem Leben mit in den Kauf nehmen müssen (toleranda sunt) und was, wenn auch mit einem labor von seiten des Menschen verbunden, keinen Effekt für das ewige Leben abgibt, sondern in und mit dem labor vergeht (quae in labore pertranseunt, in quibus cum fine servimus). Was dagegen darauf hoffen kann, einst remuneriert zu werden (quae remunerationis sunt), Bestand zu haben für die Ewigkeit (quae in beatitudine permanebunt), Teilnahme an ewiger Herrschaft zu vermitteln (in illis sine fine regnabimus) und demgemäss sehnend erstrebt werden muss (desideranda sunt), — das ist Objekt des frui. Augustin hätte hier, wo es sich nicht um ein amore alicui rei inhaerere propter se ipsam handelt, eher von einem uti geredet.

gibt weiter eine Prüfung der Predigt nach ihrer sprachlichen Seite. Mussten wir bei Nr. 51 thatsächliche Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus statuieren, so sind hier solche nicht zu finden.

Einzelheiten lexikalisch-phraseologischer Art, die in Faustus' echten Schriften nicht nachgewiesen werden können, ändern an diesem Urteil nichts, da ihr Fehlen ein zufälliges sein kann. Zu notieren wäre hier das doppelte temporarius (t. servitus in E und t. lux in G), usufructuaria (F), fastidire munera (ibid.), incommoda vitae huius (ibid.), das doppelte occupare se in re (in foeditate in F u. in lucris pereuntibus in H)., ludibria umbrarum sectari (G), sedem fundare (G), de mantica Domini negotiari (H), quaestuosum negotium inire (ibid.), longitudine sempiternus (ibid.), improvida mortalitas (ibid.), vita aeterna venalis est (ibid), die Verbindung religionis cultus (680 A), das divelluntur divitiae a nobis morte interveniente (680 C), das vicarium commercium (680 C).

Es lässt sich weiter manches in lexikalischer, phraseologischer, stilistischer Hinsicht namhaft machen, was bei Faustus seine Parallelen hat.

Als Beleg sei aus dem ersten Abschnitt (E), der, nebenbei gesagt, im Verhältnis zu den übrigen viel Vergleichsmaterial bietet, folgendes notiert: 1) Zu intellectu et sapientia praeditus: vgl.: p. ratione 23, 5; p. dei imagine 79, 30; p. libertate arbitrii 80, 12; p. duplici ministerio 88, 25; p. divina potentia 152, 2, p. multiplici linguarum scientia 172, 8; p. divinae participationis munere 190, 5; zu der Trias: intellectus, sapientia und — Zeile 4 — ratio (luce rationis!) vgl. 88, 16: int., ratio, sap.; vgl. auch: intellectum rationis ingerere 66, 20; intellectu locupletatus, ratione praeditus 23, 4; intellectu et ratione dotari 76, 23; intellectus et ratio 80, 7; vgl. auch rationis, sapientiae, iustitiae capax 117, 19. 2) Studere penitus debere: vgl. 6, 5; 8, 20; 21, 12; 24, 2; 46, 10; 50, 11; 72, 6; 124, 8; 132, 14; 139, 14; 170, 24; 204, 9; 206, 15. Doch ist zu beachten, dass penitus in all den angeführten Stellen mit einer Negation verbunden ist. Nur einmal (24, 2) fehlt die Negation: penitus interire; doch ist ja auch interire ein negativer Begriff. 3) Status sui (scil. hominis) dignitas: vgl. d. primae puritatis 24, 10; d. sacrae imaginis 91, 13; d. nostrae (scil. dei) imaginis 94, 21; vgl. auch d. imperantis 4, 2; d. praemii 33, 27; d. proprii nominis 117, 3; d. donantis 117, 13; d. operum 126, 20; d. angeli perdere 180, 21; zu statu vgl. in statu suo permanere 8, 25; s. suum retinere 25, 2; s. interioris hominis in melius mutatur 36, 25; s. mundi — s. hominis 61, 18. 19; s. puellaris 65, 2; s. animi 145, 12; s. angelicus



149, 29; s. animae 183, 15; [in virtutum statu permanere 198, 22 und 213, 10 in epp. 6 u. 9]. 4) Latet quem quid: vgl. quid philosophos non latuit 171, 11. 5) Qui utique (scil. status): vgl. 4, 4; 9, 1. 10; 11, 29; 23, 26; 24, 10; 31, 22; 35, 13; 37, 1; 47, 8; 48, 7; 54, 9; 59, 1; 68, 27; 73, 2; 79, 5. 7; 93, 4; 110, 26; 119, 2. 21; 120, 3; 125, 26; 130, 20; 134, 13; 138, 23; 142, 23; 151, 11; 152, 26; 153, 11; 177, 17; 178, 11. 6) Zu producere in lucem vgl. 73, 11 und in lucem progredi 134, 13. 7) Honor divinae imaginis: vgl. h. imaginis suae (scil. dei) induere 66, 9; h. imaginis divinae decoratus 23, 5; h. sancti operis 33, 26; absque ullo prudentiae honore quem formare 94, 22; vgl. auch: honorari candore gratiae 37, 15; h. qui misericordia 65, 24. h. prima gratia 78, 28; h. quem sensu rationis 93, 18. 8) Lux rationis: vgl. lumen rationis 66, 9; lux veritatis 4, 26; lux discretionis 8, 6; l. gratiae 16, 13; l. fidei et eloquii 183, 14; vgl. auch lumen veritatis 70, 22; l. credulitatis 74; 30; l. prudentiae 93, 19; l. intellectus 204, 16. 9) Auctor vitae: vgl. a. nequitiae 14, 18; a. voluntatis 32, 21; a. gratiae 45, 16; a. quarum rerum 64, 17; a. bonitatis 65, 10; a. similitudinis 77, 11; a. naturae-gratiae 83, 17. 18; a. salutis 104, 7; a. resurrectionis 145, 24; a. universitatis 179, 20. 10) Zu profectibus honorare vgl. 16, 4; 23, 15; 43, 24; 62, 21; 201, 4; 209, 28. 11) Zu honorare auctorem virtutibus vgl. h. deum 157, 18. 12) Zu dum vgl. das oben S. 137. 1 (bei quandoquidem etc.) Gesagte. 13) In hoc saeculo: vgl. 91, 11; in illo saeculo 96, 6; vgl. auch in praesenti saeculo 81, 26; illius saeculi prima aetate 80, 18; illius saeculi errores 82, 28; in illius saeculi retributione 92, 5; saeculi alterius cogitatio 188, 17. 14) Temporaria servitute famulari: vgl. zu servitus die oben S. 136 unter 19) angeführten Stellen; zu famulari vgl.: famulantis operatio 29, 9 und famulatus: 14, 24; 22, 8; 190, 16 [212, 12 ep. 9], sowie die bei Faustus häufige Antithese famulus-dominus bezw. deus: 17, 19; 21, 24; 35, 25; 52, 4; 76, 18; 91, 15; 162, 3 etc.; vgl. auch die Antithese servus-dominus: 3, 22; 10, 13; 55, 1; 57, 18; 59, 17 etc. 15) Zu in illo saeculo vgl. das oben zu 13) Notierte. 16) Beata perennitate donari: vgl. zu beata: de b. stationis culmine proturbari 9, 30; b. mors 64, 23; b. corpus (scil. Mariae) 134, 1; ex b. sedis statione devolvi 180, 20; b. secretum 189, 13; zu perennitas vgl. 10, 4; 78, 30; vgl. auch perennis 187, 1. 11; 193, 24, 216, 14; zu donare perennitatem vgl. d. inmortalitatem 9, 9; d. sanctificationem 12, 12; d. velle et posse 52, 22; d. cui ut credat 97, 6; d. perfectionem 117, 3; d. benedictiones 126, 8; d. regnum caeleste 204, 8; d. vacatione 211, 9. 17) Odium iniquitatis: vgl. 12, 13; 14, 16; 34, 29; 37, 20; 38, 3; 53, 7; 57, 18; 59, 2; 62, 2; 73, 21; 74, 29; 75, 1; 81, 13; 83, 8; 85, 15. 26; 193, 8. 18) Amor iustitiae: vgl. a. innocentiae 23, 26; a. provocationis 209, 29. 19) Praesens vita: vgl. p. saeculum 81, 26; p. militia 92, 4; p. tempus 176, 17; p. bonum 195, 15; 217, 9; p. infirmitas 196,

21; [p. exsilium 211, 11 ep. 9] p. res 216, 11. 20) Zu perpetua vita vgl. p. mors 187, 13; [p. lucrum 211, 18 u. p. gehennae furor 214, 14 in ep. 9]. 21) Sicut dicit apostolus. Citateinführungen nach diesem Schema sind bei Faustus überaus häufig, speziell das sicut dicit apostolus findet sich beispielsweise: 39, 9; 117, 18; 185, 2. 10; 190, 5; [198, 3 ep. 6] vgl. auch 21, 15; 43, 20. 24.

Schliesslich fehlt es auch nicht an gewissen sprachlichen Einzelheiten, die wegen ihres häufigeren Vorkommens bei Faustus als ihm individuell eigentümlich erscheinen.

Folgendes sei angeführt:

1) Omnis homo studere penitus debet (E Anfang): vgl. hierzu das S. 151 zu 2) Notierte. 2) Qui utique a Christo productus in lucem (E Anfang), illi utique (G Ende): vgl. hierzu das S. 152 zu 5) Bemerkte. 3) Dum ei in hoc saeculo (E Mitte): vgl. hierzu S. 152. 13). 4) Sicut Apostolicus (wohl, wie in F u. G, zu lesen: Apostolus) dicit (E Ende), sicut Apostolus dicit (G Ende) u. sicut idem Apostolus dicit (F Anfang): vgl. hierzu S. 153. 21). 5) Plenius Evangelista testatur (G Anfang), coelestis sapientiae doctrina testatur (H Ende): vgl. zu dieser Citateinführung mit testari: 28, 11; 39, 27; 50, 14; 114, 20; 115, 18; 127, 14; vgl. auch 49, 25; 60, 11; 147, 23. 6) Sed dicis (G Ende): vgl. 15, 26; 21, 27; 26, 26; 45, 28; 50, 16; 64, 21; 74, 9; 76, 27; 83, 14; 97, 3; 108 1; 110, 7. 18; 113, 21; 136, 24; 141, 16; 144, 26. Zu vergleichen sind noch als Illustration für Faustus' Vorliebe sich der 2. Person Sing. bei Einwendungsformeln zu bedienen: a) sed forsitan dicas 13, 27; 118, 8 (sed forte dicas); 132, 21; 169, 16 (dicis forsitan); b) sed interrogas et ais 24, 19; c) sed respondes et dicis 61, 21; d) sed revolvis et dicis 62, 8; 88, 23; e) sed opponis et dicis 103, 25; f) sed interrogas 122, 19. 7) Zu ecce vita aeterna venalis est (H Ende), ecce ipsa Iustitia iam corona est (p. 680 B Mitte) und ecce se ipsum tibi auctor tuus ... largiri dignatur (S. 680 C Anfang) vgl.: 15, 16; 20, 17. 21; 23, 24; 32, 7; 37, 15; 38, 16; 39, 16. 22; 43, 3; 59, 6; 66, 25; 68, 4; 69, 3. 18 etc.; 109, 5. 19; 110, 7; 136, 24; 142, 11 etc. 169, 21. 26; 170, 4; 176, 17; 185, 24; 188, 7; 192, 14; 219, 3. 8) Zu dem subjektlosen Gebrauch von ut ait (S. 680 A Anfang) = heisst's vgl. 63, 2; 116, 11 (quod ait!); 180, 11 (prout ait!). Hierzu kommen noch, da wir keinen Grund haben, an der Ursprünglichkeit der Kapitelüberschriften in De gratia zu zweifeln: 19, 24; 71, 6; 75, 10. Zu vergleichen sind all' die Fälle, wo Faustus auch das inquit subjektlos = heisst's gebraucht. Unzweifelhaft hat dieses statt 121, 17; 151, 6; 154, 6; 168, 7. Nicht anders kann aber auch m. E. das inquit gefasst werden 52, 1. 26; 55, 2; 70, 9. 12. 16. 26; 92, 23; 139, 19; 143, 22; 149, 18; 153, 7; 155. 9. 25; 173, 23; 174, 2. 8; und ebenso wird das Urteil wohl lauten müssen an Stellen wie

9, 19; 11, 10; 22, 17; 37, 11; 41, 28; 42, 10; 43, 17 etc. 9) Zu quae cum ita sint (S. 680 B Mitte) vgl. 20, 25; 23, 21; 51, 3; 76, 6; 78, 26; 79, 29; 88, 17; 95, 30; 140, 22; 174, 24; 178, 18; 189, 1; vgl. auch quae cum sint 115, 19 und quae cum ita se habeant 179, 18. 10) Zu et quomodo, inquis, fiet istud? (H Anfang) und zu et quae est, inquis, haec vita (S. 680 B Ende) vgl. 46, 21; 47, 16. 20; 110, 20; 135, 20. Zu vergleichen ist hier auch das unter 6) dieser Aufzählung Notierte.

Sämtliches bisher Angeführte ist jedoch nicht derart, dass auf Grund desselben die Sprache als spezifisch faustinisch bezeichnet und hierin ein positives Argument für Faustus gesehen werden dürfte. Nur soviel darf behauptet werden, dass die Sprache der Predigt kein Hindernis bilden würde, letztere Faustus von Reji zuzuschreiben.

In ebenso zurückhaltender Weise haben wir — um auch Sachliches zu berühren — über die Ausführungen in H zu urteilen. Der Redner stellt hier die Bemühungen des Menschen zur Erlangung der Seligkeit unter den Gesichtspunkt: Fenerator noster est, de mantica Domini nostri negotiemur. Das Bild vom fenerator ist Faustus nicht fremd. Er verwendet es mehrere Male.[1]) Doch das häufige Vorkommen desselben in vorfaustinischer Zeit,[2]) wie dies übrigens bei seinem unzweifelhaften Ursprung aus dem biblischen Gleichnis von den anvertrauten Pfunden und bei der dem Abendlande geläufigen Vorstellung eines zwischen Gott und dem Menschen bestehenden

---

[1]) Vgl. Praesertim cum prorogata huius largitas in lucrum transeat largientis eiusque bono ita muneretur accipiens, ut non minoretur impertiens in morem fenoris sui crescat expensis (S. 217, 17 ff.); inde est, . . . quod praesentium rerum relinquenda subsidia quasi avidus fenerator per pretia captivorum in sinu remuneratoris seminantis more commendas (S. 216, 10 ff.); vgl. auch in ep. 9: Unde ipse facile terrena despicis vel fenerantis more dispensas etc. (214, 12 ff.) und: recipe cum usura domine, fenus tuum etc. (214, 25 ff.) und in ep. 6: cum feneratores nostri sitis, incipitis nostri esse debitores, siquidem causa vestrae devotionis et mercedis vestrae materia sumus (196, 6 ff.).

[2]) Vgl. beispielsweise „Ambrosius de Tobia“ cap. 16 n. 55 (P.L. 14 col. 781): Fenerate ergo Domino pecuniam vestram in manu pauperis, oder ep. IV desselben n. 6 (P.L. 16 col. 890): Huic (scil. Christo) tu militas bonam militiam, huius depositum custodis, huius pecuniam feneras, secundum quod scriptum est: Fenerabis gentibus. Bonum fenus spiritalis gratiae, quod veniens Dominus cum usuris exiget; et cum te bene dispensasse invenerit, dabit tibi plura pro paucioribus.

Lohnverhältnisses nicht anders zu erwarten steht, gibt den in Rede stehenden Ausführungen höchstens den Wert eines für Faustus sprechenden Wahrscheinlichkeitsmomentes.

Überblicken wir das bisher Gesagte, so kann, da 1) die handschriftliche Überlieferung keine günstige genannt werden darf, und da 2) positive Argumente nicht erbracht werden können, nur von der Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs unserer Predigt geredet werden. Diese Zurückhaltung im Urteil ist um so mehr geboten, als wir in unserem Sermo Ausführungen begegnen, die eine Stellungnahme des Redners zum anthropologischen Problem vorauszusetzen scheinen, wie eine solche für Faustus auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials nicht behauptet, sondern höchstens vermutet werden darf. Doch hören wir die in Frage kommenden Stellen selbst.

Gleich die ersten Sätze der Predigt machen ganz den Eindruck, als ob sie aus einer wesentlich pelagianischen Grundanschauung heraus gesprochen sind. Der Redner sagt: Omnis homo intellectu et sapientia praeditus studere penitus debet, ne eum status sui dignitas lateat, qui utique a Christo productus in lucem cum honore divinae imaginis carere non debeat luce rationis. Diese im Ausdruck übrigens contorten Sätze können nur besagen wollen, dass der Mensch als ein mit Verstand und Weisheit begabtes Wesen der Würde seines Standes sich bewusst zu werden habe und daher angesichts eben dieses seines durch Christum in der Herrlichkeit des Gottesebenbildlichkeit ans Licht gebrachten status der lux rationis sein Auge nicht verschliessen dürfe. Aus diesem Eintreten des Redners bezw. seinem Interessiertsein für die lux rationis wird deutlich, welche Anschauungen sich sowohl hinter dem unmittelbar folgenden Satze: Primae vitae fructus est, [1]) causas nosse vivendi, sowie den weiteren Ausführungen verbergen. Die ratio ist es, in deren Licht das in der Offenbarungsreligion Gegebene zu treten und dem Menschen eine Einsicht in die causae vivendi, das Wie? und Warum? des Lebens durch Aufzeigen dessen zu

---

[1]) Unter dem vitae fructus kann nicht eine Frucht verstanden sein, welche das Leben zeitigt, sondern nur eine solche, die dem Leben zu gute kommt, d. h. vitae ist nicht Gen. subj. sondern objectivus.

vermitteln hat, dass es ein contrarium parvumque iudicium verrate, die abiecta vitae huius zu schätzen und die concupiscenda illius zu verachten, die zukünftigen munera zu verschmähen und die incommoda dieses Lebens zu lieben; dass es nicht billig sei, die famula über die domina zu stellen, indem man die fallentia den vera vorziehe, die solida aeternorum gering achte und den ludibria umbrarum nachjage. Nein, sondern die commoda conversationis nostrae haben uns die lucra alterius temporis zu vermitteln (G Ende). Gottes ist es, quod subsistimus, Gottes muss es sein, quod vivimus. Er ist unser fenerator, oder vielmehr: wir können seine feneratores sein, si volumus (H Anfang). Doch — o improvida mortalitas! quid nos in lucris pereuntibus occupamus? ecce vita aeterna venalis est, et unde eam, inquis, comparare poterimus? non longe tibi peregrinandum est, intra te haec talenta, si requiris, invenis, de quibus coelestis sapientiae doctrina testatur: Redemptio animae viri propriae divitiae . . . . (H Ende). Ja, die propriae divitiae, die fides nostra, die generosa animi virtus, der cultus religionis, der affectus divini timoris, die continentia corporis und patientia cordis, pax, caritas, mansuetudo, simplicitas (S. 680 A Mitte), — sie sind es, die uns bona conscientia zum Angesicht des Vergelters geleiten werden (B Anfang), aber auch jetzt schon in diesem Zeitlauf ihren Lohn finden, ist doch für den amator virtutis die virtus ipsa iam praemium (B Mitte) . . . . Das Sprichwort sagt: Quantum habes, tantum vales. Tu vero, si volueris, plus accipies pro te, quam habes a te. Diese Ausführungen des Redners, bei denen von irgend einem Wirken der göttlichen Gnade gänzlich abgesehen, ihrer mit keiner Silbe gedacht wird; wo die Herrlichkeit der propriae divitiae begeistert geschildert wird, ohne dass dem Redner ein Bedenken darüber zu kommen scheint, wie weit dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften und Fähigkeiten all die von ihm genannten Tugenden erreichbar sind; wo die Tugend als ihren Lohn in sich selbst tragend erscheint; wo schliesslich der Redner mit einem 2maligen si volueris an die Willenskraft des Menschen appelliert, — ich sage, diese Ausführungen sind solche, wie wir sie bei Faustus vergebens suchen. Ob letzteres seinen Grund hat in einem für uns bestehenden Mangel solcher

literarischer Erzeugnisse desselben, in denen er sich freier expektorieren konnte, ohne auf gewisse kirchliche Formulierungen des anthropologischen Problems Rücksicht nehmen zu müssen, wie in seiner Schrift De gratia oder in seinem Briefe an Lucidus, — oder nicht — ist nicht zu entscheiden. Damit ist uns aber auch das Recht genommen, Anschauungen, wie unsere Predigt sie bietet, dem Faustus zu imputieren bezw. sie als ein die an sich bestehende Unsicherheit des Schlussurteils erhöhendes Moment zu ignorieren.

Auch Nr. 61 des Corpus Ps.-Eusebianum ist nicht im stande, uns eine Bekanntschaft mit faustinischer Predigtweise zu vermitteln.

Nr. 26 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1])

Ähnlich wie bei den eben behandelten Predigten ist auch hier die handschriftliche Bezeugung eine nur dürftige. Ausser in den Pseudo-Eusebiushandschriften begegnen wir unserer Predigt nur noch in einer vatikanischen Handschrift, — einer Handschrift zudem, die von Angelo Mai, in dessen Spicilegium Romanum (V. S. 75 ff.) ihrer Erwähnung geschieht, nicht näher bezeichnet wird. Letzteres ist zu bedauern, da die blosse Notiz Mai's, dass er in vatikanischen Handschriften ausser den von ihm a. a. O. bereits edierten noch 2 weitere Predigten des Faustus gefunden habe, nämlich 1) die hom. II des Caesarius Arlatensis in Bd. VIII der M.B.P. Lugd. und 2) die hom. I de ascensione domini des Eusebius Gallicanus in Bd. VI eben derselben Väterausgabe, uns nicht nur über die Form der Überschrift, Art und Alter der Handschrift, sondern auch vor allem über den Umfang der Predigt selbst im Dunkeln lässt. Gerade hier wäre eine Feststellung des gegenseitigen Verhältnisses der in Rede stehenden Handschriften von grösstem Interesse gewesen, speziell eine Konstatierung dessen, wie weit und ob überhaupt die Texte sich decken. Denn Ps.-Eusebius 26 kann nicht das Erzeugnis eines nach einheitlichem Plane schreiben-

[1]) De ascensione: Scire debemus, carissimi, quod hodierna festivitas p. 647.

den oder redenden Mannes sein, sondern nur ein Cento aus nur lose aneinander gereihten Predigtfragmenten. Das Ungeschick des Zusammenstellers hat deutliche Spuren hinterlassen. Diese ermöglichen eine Zerlegung der Predigt in ihre einzelnen Bestandteile. Hierauf ist, bevor die Frage nach dem Verfasser gestellt wird, zunächst einzugehen.

Die erste Stelle, an welcher der Text der Predigt klafft, findet sich im Anfang von D. Es ist undenkbar, dass das quod autem ait sermo divinus, Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae: agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae mit dem Vorhergehenden ursprünglich verbunden gewesen sein sollte.[1]) Das elevamini portae aeternales mit den ihm folgenden Ausführungen verträgt keine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden durch ein quod autem dicit sermo divinus.

---

[1]) Der dem quod autem ait sermo divinus etc. voraufgehende Abschnitt (Anfang der Predigt — et spes (spe?) praecedente promittitur) bildet ein einheitliches und logisch fortschreitendes Ganzes. Der Redner beginnt mit einem Hinweis darauf, dass das Fest der Himmelfahrt nicht geringer sei als Weihnachten. Eine siebengliedrige Antithese, in welcher die Bedeutung der beiden Festtage charakterisiert wird, bildet die Bewährung des eben ausgesprochenen Gedankens. Hierauf geht der Redner mit einem atque in hoc miracula non sunt minora, quam munera (B Anfang) zu einer anderen Betrachtungsweise über. Das Wunderbare der Himmelfahrt ist es, was er jetzt ins Auge fasst — das Wunderbare, dass der Dominus Salvator als Deus corporeus arduas coeli sedes quas ipsa hominis natura claudebat, penetravit. Doch ist dies, fährt der Redner fort, nicht das primum insigne virtutis Domini Salvatoris. Ein non minus novum ist es, dass er per innuptam veniens matrem ita inviolabiliter sinum virginis pertransivit, sicut reverenter implevit; dass er ad inferna descendens portas aereas et vectes ferreos dominantis auctoritate effringens peregrinum tenebris diem terribili regioni expavescendus ingessit; dass er schliesslich nach der Auferstehung per opposita ostia vice lucis influxit. Nachdem er an diese eine gleiche stupenda novitas darbietenden Analoga der Himmelfahrt erinnert hat, sagt er, sein eigentliches Thema wieder aufnehmend: Hodie stupenda novitate super coelestes thronos terrenum corpus imponitur: limus carnis humanae, qui Deum portaverat in terra in supernas sedes Deo subvehente portatur, divinis humana miscentur, coelestibus terrena sociantur. Ossa humiliata, et intra sepulcri augustias paulo ante conclusa syderibus inseruntur. In gremium immortalitatis immortalis (muss wohl heissen: mortalis) natura transfunditur, quo facto Angelorum regnum humanae conditioni uno ascendente reseratur, et spes (spe?) praecedente promittitur. Quod autem ait sermo divinus etc.

Letzteres setzt voraus, dass im Vorhergehenden auf Grund irgend einer Schriftstelle die Himmelfahrt Christi unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt war, als der es ist, welcher uns in dem agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae entgegentritt. Nun wird aber im Vorhergehenden weder ein solches Schriftwort direkt angeführt, noch auf ein solches überhaupt Bezug genommen. Eine Verknüpfung des mit dem Schriftcitat: Elevamini portae aeternales beginnenden Passus hätte folgerichtig nur so gegeben werden können, dass ersteres als Beleg der stupenda novitas, die mit dem imponi des corpus terrenum supra coelestes thronos gegeben war, zu stehen kam. Dass nun letzteres nicht der Fall ist, kann, an sich betrachtet, seinen Grund in einem Dreifachen haben. Entweder ist (1) vor quod autem etwas ausgefallen, was die Überleitung vom Vorhergehenden zu diesem bot, oder das quod autem etc. hat (2) seinen Grund in einer Ungewandtheit des Redners, oder wir haben es (3) an unserer Stelle mit einer ungeschickten Zusammenfügung zweier ursprünglich nicht zusammengehöriger Stücke zu thun. Gegen die erste Möglichkeit spricht der Umstand, dass der in Frage kommende Passus in formaler Hinsicht auch nicht den leisesten Anstoss bietet. Die zweite Möglichkeit erweist sich als nicht annehmbar angesichts der gewandten und präzisen Darstellung im ganzen, dem quod autem etc. voraufgegangenen Abschnitte. Es verbleibt somit nur die dritte Möglichkeit.

Einer weiteren Zusammenhangslosigkeit begegnen wir im Schluss von D. Der Satz: Itaque in Domini sui sedem servi humilitatis vocantur tritt unvermittelt ein. Der ganze Abschnitt D bietet weder für das Itaque noch für das servi humilitatis noch auch für das in sedem Domini vocantur eine Anknüpfung. [1]) Eine solche scheint erst im Passus hodie — spe praecedente promittitur vorhanden zu sein. Doch auch diese Verknüpfung

[1]) Der Passus (D Mitte) lautet: Merito itaque post peractam redemptionis nostrae administrationem regis suscepit dignitatem. In quibus verbis evidenter impietas Ariana confunditur, quae deitatis gloriam ad solam patris blasphemat pertinere personam. Ecce hic, qui propriam gloriam putatur non habere, iste est Rex gloriae. Tanta sunt, quae referuntur ad filium, ut celebrari in patrem maiora non possint.

erweist sich bei näherer Prüfung als unmöglich. Gegen sie spricht (1) das servi humilitatis. Denn im ganzen vorhergehenden Abschnitt findet sich nicht das geringste Anzeichen dafür, dass dem Redner etwa solche Schriftstellen vorgeschwebt hätten wie Phil. 2, 5—11. Das servi humilitatis fordert für das Vorhergehende den Gedanken einer auf Grund einer Erniedrigung erfolgten Erhöhung. Gegen eine Verknüpfung des Itaque etc. mit hodie etc. sprechen aber weiter (2) die an ersteres sich unmittelbar anschliessenden und mit ihm eng zusammengehörigen Ausführungen. Rätselhaft ist zunächst das agnoscamus ergo, quia non ideo factus est homo, ut mancipium esset poenalis inferni, vel pabulum concremantis incendii, sed potius colonus interminabilis regni et civis coelestis imperii. Denn was sollen diese Antithesen, wenn das agnoscamus etc. an Ausführungen anknüpfen soll, in denen von der Himmelfahrt Christi nicht als einer Gewähr dafür die Rede war, dass der Mensch nicht dem Gericht als seinem „Letzten“ entgegenzusehen habe, sondern dass er auf ein Hinaufgenommenwerden in das regnum angelorum hoffen könne? Warum gerade diese Antithese, wo doch die Ausführungen in C (Schluss,) speziell das in gremium immortalitatis mortalis natura transfunditur den Gedanken eines Im-Tode-bleibens, Nichtauferstehens als Antithese zum civem coelestis imperii fieri nahelegte, um nicht zu sagen forderte? Noch deutlicher wird aber die Inkongruenz zwischen den Ausführungen in C (Ende) und denen in D (Ende), wenn es im unmittelbaren Anschluss an das civis coelestis imperii weiter heisst: Propterea itaque anima corpori sociata atque devincta est, ut per agones et certamina, quae ei in hoc mundo proposita sunt pugnando adversus sacrilegas superstitiones, adversus carnales oblectationes et mortiferas cupiditates, pugnando contra iram atque luxuriam perennis gloriae haereditatem petat: et sicut aurum igni, ita praesentium tribulationum probetur examine. Ut spiritus expugnatus subactusque vitiorum hanc inferiorem terrenamque materiam post militiae contubernium ad beatitudinis donativum secum raperet, et pariter in regionem lucis ad collegium fidele perveheret, atque in supernis sedibus collocaret: et germanam carnem vitae huius administratione in omnibus sibi subditam, gaudens anima conspectibus retri-

butoris offeret, gaudens, inquam, anima victricem carnem in illa die conspectibus retributoris offerret, et causam eius apud indulgentissimum remuneratorem commendaret, assereret, allegaret. Diese mit einem propterea itaque an das Vorhergehende angeschlossenen und einzig vom Gedanken beherrschten Ausführungen, dass der Mensch sich den Himmel verdienen müsse, beweisen, dass die Antithesen in dem mit agnoscamus ergo eingeleiteten Passus an den Ausführungen in C (Schluss) nicht orientiert waren. Hieraus ist aber ersichtlich, dass die Inkongruenz zwischen den in Rede stehenden Stücken, für die natürlich, an sich betrachtet, derselbe 3fache Möglichkeitsgrund besteht, wie bei dem an erster Stelle besprochenen Passus, weder durch eine im Text entstandene Lücke, noch auch durch die Unbeholfenheit des Redners verursacht sein kann. Durch eine Lücke nicht, — weil die beiden in Frage kommenden Abschnitte gänzlich beziehungslos sind; durch die Unbeholfenheit des Redners nicht, — weil der ganze Passus von Itaque in Domini sui sedem (D Ende) — in inferni profunda demergat (Anfang von A auf S. 648), für sich genommen, ein so geschlossenes, logisch fortschreitendes Gedankengefüge bietet und dem Darstellungsvermögen des Autors ein so günstiges Zeugnis ausstellt, dass uns kein Recht zusteht, dem, der diesen Abschnitt schrieb, eine solche Aneinanderschachtelung zuzutrauen, wie sie in D (Ende) bei Itaque in Domini sui sedem etc. vorliegt.

Ebensowenig wie die oben besprochenen Abschnitte kann nun aber auch schliesslich das Stück Cum haec ita sint (S. 648 A Anfang) — haec omnia, quae illic sanari non poterunt, hic redimi possunt (C Mitte) mit dem Vorhergehenden ursprünglich verbunden gewesen sein. Auch für diesen Passus muss seine Beziehungslosigkeit sowohl zum Vorhergehenden als zum Folgenden behauptet werden. Denn wäre dieses Stück ursprünglich, so müsste sich gleich im Anfang, nach cum haec ita sint, irgend eine Bezugnahme auf das im Vorhergehenden weitläufig behandelte Thema (agnoscamus ergo etc. D Schluss) finden. Nun sieht aber der ganze Abschnitt von der doch eben betonten engen Zusammengehörigkeit von Leib und Seele für Leben und Sterben, Auferstehen und ewiges Leben gänzlich

ab. Weiter begriffe sich bei Nichtannahme einer hier stattgehabten Interpolation schwer, wie der Autor, nachdem er eben in ausführlichster Weise die Schrecken des Gerichts geschildert und daran die Bemerkung geknüpft: Haec omnia, quae illic sanari non poterunt, hic redimi possunt, ebenso wie in dem ersten Falle von den im Vorhergehenden behandelten Fragen gänzlich absehen und, auf das eigentliche Thema (Himmelfahrt Christi) zurückgehend, sagen konnte: Totis itaque fidei viribus nitamur, ut sicut Dominus in hac die nostro cum corpore ad superna conscendit ita nos quoque membra eius effecti, caput nostrum officiosis desideriis ac bonorum operum studiis iam sequamur, hierauf weitere 15, das sequamur ausführende und jeglicher inneren Beziehung zu der schon oben erwähnten Schilderung des jüngsten Gerichts entbehrende Zeilen folgen lassen und erst ganz zuletzt in den paar Schlusszeilen Gedanken aussprechen konnte, die wir gleich anfangs nach hic redimi possunt erwarten mussten, — ich meine, eine Mahnung oder Anweisung darüber, wie den Schrecken des Gerichts vorgebeugt und eine Freisprechung erlangt werden könnte. Diese Beobachtungen legen es nun nahe, dass der Schlusspassus der Predigt si apparere etc. ursprünglich seine Stelle nach dem hic redimi possunt hatte und erst später durch den Abschnitt totis itaque fidei viribus nitamur — ire post medicum von diesem getrennt worden ist. Ist dies aber der Fall, dann kann die Unordnung im Texte, ebenso wie bei den beiden zuerst behandelten Stellen, wohl schwer in etwas anderem ihren Grund haben als in dem ungeschickten Verfahren irgend eines Kompilators.

Das Resultat dieser Analyse wäre also dieses, dass Ps.-Eusebius 26 sich aus einer Reihe ursprünglich nicht zusammengehöriger Stücke zusammensetzt. Diese Stücke wären: a) der Anfang der Predigt — spe praecedente promittitur; b) das Quod autem ait sermo divinus — ut celebrari in patrem maiora non possint; c) das Itaque in Domini sui sedem — in inferni profunda demergat; d) das Cum haec ita sint — hic redimi possunt mit seiner wahrscheinlichen Fortsetzung, den Schlussworten der Predigt: si apparere etc.; e) das Totis itaque fidei viribus nitamur — possint ire post medicum. Diese

Buntscheckigkeit der Predigt verlangt eine Erklärung. Folgendes ist vielleicht im stande eine solche zu bieten.

Unter den eben namhaft gemachten Stücken sind es 3, die unter a, b u. c genannten, die auf die Himmelfahrt Christi Bezug nehmen, während die beiden übrigen eine solche Bezugnahme gänzlich vermissen lassen. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass erstere ursprünglich Bestandteil einer Predigt gewesen sind. Und in der That, reihen wir die Stücke an einander, so stellen sie sich als Anfang und Schluss einer Himmelfahrtspredigt dar. Die Ausführungen aber, die man vor dem totis itaque fidei viribus nitamur erwarten musste, fehlen. Das Ganze wäre also ein blosses Predigtfragment. Wenn nun aber ein solches Predigtfragment einem Späteren vorlag, so konnte er sich versucht fühlen, die Lücken desselben auszufüllen. War er dieser Aufgabe nicht gewachsen, so konnte ein solches Cento entstehen, wie es nun thatsächlich in Ps.-Eusebius 26 uns vorliegt.

Doch wer ist nun der Autor bezw. Kompilator der Predigt? Die vatikanische Handschrift, die Angelo Mai erwähnt, nennt als Verfasser Faustus. Diese Notiz Mai's war, wie wir eingangs sahen, nicht nur in einer Hinsicht eine dürftige. Doch nehmen wir an, dass unter diesem Faustus der Rejenser gemeint ist. Kann nun aber unsere Predigt in der Form, wie sie uns vorliegt, von Faustus von Reji stammen? Die Frage ist zu verneinen und zwar aus folgenden Gründen.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass der Verfasser der einzelnen Abschnitte mit dem, welcher sie an einander reihte, nicht identisch sein kann. Stammte nun Ps.-Eusebius 26 von Faustus her, so müssten wir annehmen, dass er nicht im stande gewesen sein sollte, die von ihm als Material zu einer neuen Predigt von anderswoher zusammengesuchten Stücke zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Zu einer solchen Annahme geben uns aber seine anerkannt echten Schriften kein Recht. Eine andere Frage ist es aber, ob nicht am Ende ein uns unbekannter Autor Ps.-Eusebius 26 aus faustinischen Predigtfragmenten zusammengestellt hat. Die Beschaffenheit der einzelnen Stücke ist dieser Vermutung nicht

ungünstig. Sprachliches und Sachliches kann hierfür angeführt werden.

Reden wir zuerst von der Sprache der Predigt. Diese darf im grossen und ganzen als einheitliche bezeichnet werden. Hervorstechende Stildifferenzen machen sich zwischen den einzelnen Teilen nirgends bemerkbar. Weiter darf aber auch gesagt werden, dass die Predigt, bis auf 2 später zu erwähnende Fälle, frei ist von Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus, und nicht nur das, sondern in ihren einzelnen Teilen sogar auf ein faustinisches Kolorit Anspruch erheben kann. Als Beleg hierfür sei folgendes notiert, doch bemerke ich zuvor, dass ich der Kürze halber nur das m. E. Charakteristischere namhaft mache, Allgewöhnliches aber unerwähnt lasse, obwohl ja erst jenes mit diesem zusammengenommen das faustinische Kolorit des Ganzen vollständig zu charakterisieren vermag.

A. 1) Deum se esse testatus est: vgl. zu testari das oben S. 153. 5 Notierte.

2) Fidem manifestissimae divinitatis asseruit. Manifestus und asserere ist bei Faustus überaus häufig. Vgl. zu ersterem: manifesta sententia 39, 11; m. causa 68, 9; m. aequitas 73, 19; m. professio 104, 13; m. exordium 108, 9; m. maiestas 121, 12; m. trinitas 125, 7; m. res 153, 14; 206, 22; m. homo 206, 9; m. necessitas 218, 2; vgl. auch manifestum est: 9, 10; 21, 29; 57, 5; 72, 28; 83, 16; 107, 16; 111, 16; 114, 22; 115, 25; 129, 10; 132, 21; 133, 5; 145, 3; 154, 7; 178, 2 (manifestissimum est); 186, 14; vgl. auch: manifeste bezw. manifestissime: 43, 29; 46, 24; 59, 20; 79, 23; 111, 11; 117, 14; 120, 12; 152, 2; 154, 5; 192, 22. Zu asserere vgl.: 3, 4; 4, 13; 7, 3. 7; 8, 17; 10, 9; 11, 5; 14, 23 etc.; 101, 7. 18; 104, 13; 105, 21; 107, 5. 26; 110, 10; 112, 25 etc.; 162, 5. 11. 13; 163, 2. 8; 164, 5; 168, 6; 170, 13 etc.

3) Secreta coelestis regni patefecit: vgl. secreta cogitationum 88, 21; s. pectoris 127, 22; secretum conscientiarum 132, 8; s. uteris virginalis 134, 14; s. pectoris 216, 7.

4) Inchoatio — perfectio: vgl. inchoatio — consummatio 84, 13; vgl. auch inchoare 62, 12 und 146, 18.

B. 5) Consummare beneficia: vgl. c. opus 35, 30; c. iniquitatem 85, 15; c. salutem 90, 27; c. mundi machinam 93, 11; c. malitiam 95, 23; c. perfectionem 107, 25; c. medicinam 184, 18; vgl. auch consummatus 77, 18; 117, 2 u. consummatio 20, 5; 22, 24; 84, 14.

6) Arduae coeli sedes: vgl. summa caeli sedes 172, 2; paradisi s. 175, 20; beatae s. statio 180, 20; s. supernae 189, 6; zu arduus vgl. a. via 34, 21; a. opus 29, 3; a. pondus 210 11; vgl. auch 34, 21 u. 197, 4.

7) Dominus Salvator. Nur diese Verbindung kommt bei Faustus vor, nie dominus et oder dominus ac salvator; vgl. 8, 11; 105, 8; 125, 23.

8) Non est hoc primum insigne virtutis: vgl. i. perennitatis 10, 4; i. maiestatis 132, 6; 157, 7; (i. iustitiae 214, 22 ep. 9).

9) Adorandae nativitatis beata primordia: vgl. adorandum nomen 103, 1; zu beatus s. o. S. 152. 16.

10) Per innuptam veniens matrem: vgl. ex innupta matre progenitus 205, 21.

11) Gloriosa passio: vgl. gloriosus redemptor noster 178, 4.

12) Dominantis (auctoritate qd effringere): vgl. dominantis iure 71, 20; dominantis eminentia 127, 17.

13) Expavescendum, inquam, ingessit lumen. Inquam bei einer Epanalepsis ist bei Faustus überaus häufig: vgl. 19, 14; 24, 15; 46, 26; 66, 14; 69, 28; 90, 26; 93, 2; 94, 1; 103, 10; 129, 25; 157, 9. 11; 179, 16; (197, 10 ep. 6); 205, 3; 208, 23; 211, 9.

14) Ad superna remeare: vgl. unde absentaverat, remeavit 177, 12.

C. 15) Dominici hominis corpus: vgl. dominicus homo 133, 12; dominicae genitricis oculi 178, 15; dominica servitus 184, 11.

16) Defaecata corruptio carnalis: vgl. defaecati mores 208, 17.

17) In promptu est quid: vgl. 40, 20; 85, 5 und in promptu habere 86, 27.

18) Sed quid mirum?: vgl. quid mirum? 11, 7; 57, 7; 74,

10; quid est mirum? 73, 21; non mirum 11, 22; 21, 28; 108, 2.

19) Consimili virtute: vgl. consimilis impietate 7, 11.

20) Ianuam mundi huius intrare: vgl. i. salutis intercludere 20, 29; i. salutis excludere 73, 7; i. vitae intrare 214, 21; i. vitae pulsare 216, 20.

21) Stupenda novitas: vgl. s. benedictio 13, 7.

22) In supernas sedes portari: vgl. s. largitas 67, 5; s. militia 129, 19; de s. sedibus proturbari 189, 6.

23) Miscentur divinis humana: vgl. m. humana divinis 140, 19; m. laborem cum gratia 19, 25; m. vanitatem veritati 51, 28.

24) Coelestibus terrena sociantur: vgl. s. ima summis 4, 3; s. sibi gratia dei et voluntas humana 6, 2; s. gratiam c. labore 51, 22; s. sibi divina et humana 66, 26; s. opus dei insensibili elemento 137, 8; s. capitis et corporis persona 140, 12; s. spiritum sanctum creaturis 150, 1; s. spiritum sanctum trinitati 154, 15; s. creatori creaturam 179, 25; (prudentiam saeculi casta coniunctione pectori sociare 212, 24 ep. 9).

25) Angustiae sepulcri: vgl. a. gentilis decreti 71, 9; a. extremae necessitatis 184, 4; a. hospitii corporalis 189, 15; a. humanae mentis 194, 22.

26) In gremium immortalitatis transfundi: vgl. in unum g. renasci 127, 6; intra matris ecclesiae g. permanere 163, 21.

D. 27) Quod autem ait sermo divinus .... agitur hoc loco praeclara insignis pompa victoriae. Zu dem bei Faustus ungemein häufigen sermo divinus vgl.: 8, 31; 11, 24; 28, 15; 44, 26; 51, 14; 57, 12; 59, 19; 69, 10; 81, 12; 91, 29; 122, 7; 131 8; 154, 16; 178, 9; 183, 16; 213, 17; zu agitur vgl. a. promiscua ratio 65, 1; a. inquisitio 115, 28; a. lucrum 126, 23; a. incommunicabile opus 138, 20; zu hoc loco vgl.: 3, 16; 7, 8; 27, 11; 28, 6. 20; 29, 13; 57, 18; 59, 21; 67, 21; 68, 15; 73, 29; 75, 1; 85, 24; 93, 1; 105, 16; 109, 4; 115, 3; 121, 9; 124, 10 (quo loco); 139, 26; 146, 11; 153, 9 (quo loco); 169, 15; 202, 23; zur Stellung (abab) praeclara insignis pompa victoriae vgl.: pro geminae ratione substantiae 8, 15; post diversa carnalium blandimenta vitiorum 25, 1; insita (homini) bonae

semina voluntatis 40, 11; per sanctarum paginas scripturarum 44, 22.

28) Excelsa stationum: vgl. e. caelorum 127, 27; zu statio vgl. 9, 30; 180, 20.

29) Merito post peractam redemptionis nostrae administrationem regis suscepit dignitatem. Hier ist speziell die pleonastische Breite des Ausdrucks zu beachten sowie der Gebrauch von suscipere. Vgl. zu jener: frugum proventus capitur 23, 12; aditus capessendae salutis 30, 10; sine exercitio operis et laboris 31, 24; sensu abruptae impietatis qd evacuare 33, 7; operis consummati perfectio 35, 30; vim praescientiae cogentis inducere 50, 3; intellectum de proposita similitudine colligere 50, 18; hoc agit caelestis misericordiae dispensatio, quod in terris pluviae supervenientis infusio ad copiosi imbris inlapsum 60, 19 ff.; oculi acies contemplatur qd 64, 1; per crimen propriae malitiae 69, 5. Zu administratio vgl. administratione servorum suorum qd largiri 153, 11; administrare salutem 35, 13; administrandae rei officium 118, 10; a. propriam portionem 210, 2. „Suscipere regis dignitatem". Hier liegt ein eigentümlicher Gebrauch des suscipere vor. Es ist hier = empfangen, bekommen, nicht = übernehmen, auf sich nehmen. Diese Bedeutung des suscipere findet sich zwar auch in früherer Zeit, doch handelt es sich bei dem Objekt des suscipere in allen bei Georges HWB. angeführten Beispielen — bis auf das der Rechtssprache angehörige suscipere pecuniam — immer um etwas Schweres, Lästiges. Faustus verbindet ebenso, wie wir es in der Predigt finden, suscipere auch mit Objekten wie bona (24, 14), munera (49, 14) und dona (83, 26).

30) In his verbis evidenter confunditur impietas Ariana, quae blasphemat etc. Zu evidenter vgl.: evidentissime ostendere 11, 15; evidenter notare 26, 31; e. affirmare 40, 3; e. assignare 40, 12; e. ostendere 40, 20; 49 3; e. loqui 49, 3; e. commemorare 54, 27; e. exprimere 75, 3; evidentius protestari 82, 1; evidenter disserere 82, 17; e. manifestare 91, 1; evidentius intellectum colligere 93, 6; evidenter aperire 102, 16; 114, 15; e. asserere 107, 4; e. qd apparet 107, 21; e. intellegere 109, 4; e. agnoscere 113, 11; e. ascribere 117, 23; e. (scil. dictum est oder drgl.) 118, 20; e. existere 122, 5;

e. exprimere 124, 14; e. dictum est 127, 24; e. assignare 136, 25; e. digerere 141, 13; e. pertinere 147, 19; evidentissime includere 152, 9; e. addere 154, 11; e. exprimere 154, 15; e. insinuare 156, 19; e. ostendere 189, 19; vgl. auch evidenti miseratione quid offerre 53, 2; evidentes causas proferre 57, 17; e. rationem dare 70, 1; e. causas subprimere 73, 26; e. causae rei apparent 75, 7; e. testimoniis demonstrare 111, 3; quid evidentius, quid clarius? 113, 26; evidentibus testimoniis approbare 130, 17; e. et copiosum testimonium 135, 11. Zu confundere vgl.: c. blasphemias 6, 19; exaltari — humiliari et confundi 13, 15; c. hostem 103, 4. Zu impietas blasphemat vgl.: impietate duplici blasphemare 11, 2; sensu abruptae impietatis blasphemare 49, 28; impietas blasphemat 65, 15; impietatis suae blasphemiam accumulare 110, 22; vgl. auch impietas Sabelliana 138, 16; impietates Pelagii 21, 1; 162, 6; i. Arianorum 170, 14; i. Nestorianae haeresis 202, 1; impietate Nestorii maculari 204, 17.

31) Zu ecce vgl. das oben S. 153. 7 Notierte.

32) Quae referuntur ad filium. Referre quid ad quid resp. quem ist bei Faustus häufig. Vgl.: 35, 25; 43, 26; 45, 16; 69, 27; 84, 13. 24; 110, 21; 112, 5; 117, 18; 118, 28; 132, 16; 137, 1; 143, 25; 148, 17; 152, 3; 154, 20; 204, 11.

33) Agnoscamus ergo = cognoscamus ergo. Sowohl dieser Gebrauch des agnoscere = cognoscere als auch die Verwendung dieses Verbums bei einer Repraesentatio ist bei Faustus häufig. Vgl.: 11, 1. 8; 13, 8; 16, 5; 22, 23; 28, 1; 42, 11; 59, 7; 60, 1; 62, 28; 86, 15; 93, 31; 103, 10; 108, 14; 112, 24; 113, 11; 115, 19; 120, 7; 121, 10; 122, 9; 124, 11; 136, 2; 147, 19; 148, 18; 154, 15; 164, 16; 178, 3; 181, 15; 182, 11; 190, 15; 206, 20; 207, 20.

E. 34) Non ideo factus est homo, ut mancipium esset poenalis inferni vel pabulum concremantis incendii, sed potius colonus interminabilis regni et civis coelestis imperii. Vgl. zu mancipium: m. obscenarum voluptatum 186, 2; mancipari aeternis ignibus 96, 6; m. igni perpetuo 132, 18; m. inferno et morti 186, 13; zu concremantis incendii vgl. concremari perennibus incendiis 187, 12; zu incendii vgl. intoleranda incendia

195, 8; zu interminabilis regni colonus vgl. interminabilis regni socius 216, 19; zu civis coelestis imperii vgl. civis caelestium regnorum 129, 19.

35) Anima corpori sociata: vgl. das oben S. 166. 24 Angeführte.

36) Agones et certamina: vgl. agones et contritiones 91, 14.

37) Mortiferae cupiditates: vgl. m. erroris malum 28, 10; m. iactantiae praesumptio 51, 25; m. contagia passionum 185, 25.

38) Perennis gloriae haereditatem petere. Vgl. zu perennis gloriae: p. flamma 187, 1; p. incendia 187, 11; p. mala 193, 24; p. thesauri 216, 14 und: aeternum in gloria permanere 9, 12; gloria caelestis regni 157, 13; g. illius temporis 64, 27; zu haereditatem vgl. h. caelestium 92, 9.

39) Tribulationum praesentium examine probari. Vgl. zu tribulationum: tribulationum laboribus affligi 54, 25; zu examine: in examen vocare 29, 17; sine ullo examine 71, 19; intolerandi examinis metus 188, 15; examinante iudicio 79, 2; examinatur vita 80, 29.

40) Non solum ex Domini largitate gratuitam, sed etiam ex famuli servitute devotam remunerationem sperare. Bei Faustus findet sich ein largiri häufig von Gott ausgesagt. Vgl. in commune quid largitur trinitas 78, 13; largiri charismatum dona 152, 22; l. paenitentiam 153, 11; l. dona caelestia 154, 29; l. quid generali dispensatione 215, 19; largientis gratia 9, 16; l. munificentia 46, 25; l. benignitas 95, 9; largitio remunerandi 21, 25; l. sanctificationis 124, 9; largitor gratiae 29, 7; 152, 17; l. caelestium 45, 25; de superna largitate quid percipere 67, 5; l. gratiae 68, 1; ex accidenti l. qd venit 84, 2; ineffabilem l. divina potentia exercet 91, 18; largitates divinae gratia exuberat 126, 18; l. multiplex munerum 155, 13; l. inexhausta 155, 21; l. gratiae 208, 19; ex accidenti l. qd confertur 209, 3. Zu dem bei Faustus gleichfalls überaus häufigen servitus vgl.: 14, 25; 15, 2; 22, 20; 26, 29; 33, 24; 35, 29; 47, 24; 52, 31; 67, 2; 89, 3; 91, 10; 92, 4; 163, 8; 184, 11. Zu devotus resp. devotio vgl.: devota servitutis oboedientia 14, 25; d. caritatis vincula 51, 14; devotio adnitentis 8, 19;

d. fidei 21, 13; d. inquirendi 21, 26; officiosa d. 30, 4; ex devotione qd defertur cui 31, 23; d. indefessae servitutis 35, 30; devotionis qd est 38, 13; d. accipientis — munificentia largientis 46, 25; d. parentum 47, 26; humilis d. 66, 19; 91, 17; devotionis considerationem nullam habere 71, 22; devotionis cuius testimonium perhibere 76, 20; voluntaria d. 80, 25; d. oboedientiae 95, 2. Zu remunerator vgl.: 34, 12; 51, 2; 216, 13; vgl. auch remuneratio 48, 18; 67, 7; 80, 26; 91, 16; 92, 15; 190, 12; remunerare 5, 22; 21, 25; 34, 12; 84, 21; 95, 3; 121, 22; 215, 4.

41) Post militiae contubernium ad beatitudinis donativum qd secum rapere. Vgl. zu militiae (militare, miles): militiae eventum pertimescere 20, 25; in praecinctu m. constitutus 30, 19; m. vitae transigere 73, 18; m. praesentis stipendiis qd acquirere 92, 3; militia — gloria 96, 10; m. supernae populi 129, 19; militiae caelestis ordo 136, 14; militiam insulanam expetere 210, 6; militare diabolo 11, 15; m. crimina ad salutem 198, 1; m. Christus homini 206, 7; (m. saecularibus studiis 212, 2 ep. 9); imperator — miles 4, 6; m. partis dextrae 20, 22; (m. suis praecipit sermo divinus 213, 16 ep. 9); miles Christi 216, 9.

42) Ut secum raperet pariter et perveheret. Vgl. zu pariter: inter adiuvantem p. et adnitentem 3, 23; palma p. et corona 33, 27; intellectus dei p. et cultus 89, 27; quaerens p. et tribuens 91, 24; patriarchae p. ac prophetae 117, 12; aqua p. et spiritus sanctus 130, 12; credi p. et vocari 130, 17; deus pariter et homo 139, 11. 26; iustus p. et iustitia 193, 13; vivens p. et vita 209, 4.

43) In supernis sedibus collocare: s. oben S. 165. 6.

44) Germana caro (im Sinne der Zusammengehörigkeit mit der Seele): vgl. sociae germanaeque virtutes 94, 5.

45) Vitae huius administratio: s. oben S. 167. 29.

46) Conspectibus retributoris qd offerre. Vgl. zu conspectibus: conspectibus divinis placere 76, 8; a conspectu cs se abscondere 127, 20; a conspectu cs abscedere 193, 6; zu retributor vgl. retributio (— remuneratio) 67, 7; 91, 15; 92, 5; 191, 2; retribuere 63, 12; 91, 24.

47) Zur Epanalepsis: gaudens, inquam s. o. S. 165. 13.

F. 48) Indulgentissimus remunerator. Ein dem Faustus geläufiger Begriff. Vgl. indulsit deus homini voluntatem 30, 9; de (dei) indulgentia dubitare 56, 20; indulgentia benignissimae voluntatis 57, 19; indulta requies 59, 21; indulgenter ac dignanter qd inserere 78, 29; comparare sibi indulgentiam 89, 21; indulsimus qd caelestibus 95, 29; spiritus sancti pignus cui indulgere 124, 26; indulgentia quem contumacem reddere (von Menschen gesagt, doch in Analogie zu Gott) 59, 15; indulgentiae gratiam cui Christus tribuit 206, 17.

49) Ut causam eius commendaret, assereret, allegaret. Vgl. zu diesem Asyndeton: redemptis, ablutis, renovatis 22, 19; inseruit, inspiravit, infudit 29, 27; ordinetur, possideatur, ornetur 93, 13.

50) Crediderunt pariter et docuerunt: s. o. S. 170. 42.

51) Praetermisso lumine veritatis: vgl. l. rationis inserere 66, 9; l. veritatis a se excludere 70, 22; l. credulitatis insinuare 74, 30; l. prudentiae replere 93, 19; l. intellectus perdere 204, 16; vgl. auch lucem veritatis proferre 4, 26; luce discretionis amissa 8, 6; de luce gratiae incipere 16, 13; luce fidei ac eloquii qd praefulget 183, 14.

52) Hoc sibi insinuans ac suis praedicans stulta persuasio. Vgl. zu insinuare: 7, 10. 15; 20, 13; 33, 16; 56, 22; 67, 3; 74, 30; 93, 21; 102, 6; 141, 4; 156, 20; 170, 25; 172, 22; 210, 25; 219, 11; 217, 25 (insinuatio). Zum metonymischen Gebrauch von persuasio vgl. quodsi adhuc tam confusa persuasio orationem necessariam putat 16, 5; iniqua persuasio qd asserit 72, 15; inprudens et inperita cs persuasio qd loquitur, confitetur 180, 14.

53) Quid in mentis ratione ac vigore consistit: vgl. v. gratiae 25, 5; v. arbitrii 44, 26; 50, 6; v. affectusque sentiendi et intelligendi 187, 17; v. cordis 192, 6.

54) Quae nihil per se agere potuit vgl.: per se tantum qd administrare 35, 12; per se tantum cui qd conferre 47, 11; sola per se infirmitas elevatur 52, 10; per se effectum peragere 56, 5; ipsa per se magnificentia cs qd loquitur 155, 13; ipsa per se anima cui rei praesentatur 176, 16; sufficit quae res sola per se 185, 9.

55) Videamus, charissimi etc. Vgl. zu dieser Form

der Repraesentatio: 8, 3; 10, 20; 18, 25; 26, 5; 54, 9; 69, 2; 112, 22; 125, 26; 126, 8; 128, 24; 145, 20; 146, 11; 167, 24; 149, 16; 169, 17; 186, 1. Vgl. auch vide 16, 24; 19, 29; 20, 22; 29, 3; 70, 17; 115, 13; 124, 18; 137, 21; 140, 18; 143, 10; 179, 19; 180, 1. 14; 192, 18.

56) In hoc saeculo = in hoc mundo: vgl. in hoc saeculo 91, 11; in illo saeculo 96, 6; in illius s. retributione 92, 5; alterius s. cogitatio 188, 17; illuminatio s. 80, 14; in praesenti s. 81, 26; in medio s. 210, 7; (s. despecto 211, 24; prudentia s. 213 ep. 9); s. peregrinus 216, 17. Vgl. auch saecularis sapientia 107, 16; s. prudentia 191, 23; (s. studiis militare 212, 2 ep. 9).

57) Utriusque hominis opera: vgl. u. h. luctamen 26, 14.

58) Auctor et reparator: vgl. auctor — reparator 135, 15; 203, 19; reparator — conditor 83, 20; reparatoris gratiam evacuare 11, 4.

59) Zu animae carnisque servitium vgl. oben S. 169. 40.

60) In illo saeculo: s. oben unter 56.

61) Communi intentione (= Anstrengung, Eifer) devicimus: vgl. sine magna operis intentione 33, 30; requirentis intentio 38, 21; intentione qd quaerere 80, 25.

G. 62) Fragilitas corporis: vgl. f. arbitrii 44, 23; f. hominum 95, 29; f. paucorum 102, 22; f. humana 7, 4; 39, 5; 63, 1; f. (allein) 150, 12; 179, 25; vgl. fragilis condicio 133, 20.

63) Intellectu, discretione, consilio contra quem stare. Discretio steht hier im Sinne des Vermögens, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden bezw. sich zu entscheiden. Vgl. nulla peccandi necessitate concluditur, cuius discretioni committitur, ut peccato superioris libertate dominetur 76, 1 f.; hominem conditione subditum, discretione liberum, ratione perfectum ordinare 94, 26 f.; vgl. auch discretionis nescius 4, 15; 87, 25; amissa d. luce 8, 6; discretionem et discrimen tenere nescire 8, 7; d. ignarus 21, 8; sine discretione damnari 71, 23; sensu rationis et discretionis hominem honorare 93, 18.

64) Operis sudore contra qm dimicare: vgl. cum summo labore ac sudore qd repetere 25, 7.

65) Impugnantia blandimenta: vgl. impugnatio membrorum

13, 22; impugnatio luxuriae 31, 27; (impugnationes occultae 212, 24 ep. 9); blandimenta peccandi 16, 15; bl. diversa carnalium vitiorum 25, 1; blandiente peccato seduci 35, 6; blandiente vitio 95, 16; (blanditur qd auditu 199, 6 ep. 6; blandiri odoratu 213, 27 ep. 9).

66) Dicat fidelis spiritus: Ego contra impugnantia blandimenta virtutem de carnis abstinentia et contritione mutuata sum. Unter contritio ist hier das asketische Verhalten des Menschen gemeint, durch welches das Sarkische in ihm niedergehalten bezw. niedergezwungen wird, etwa das was Paulus 1 Kor. 9, 27 unter einem *ὑπωπιάζειν καὶ δουλαγωγεῖν* des Leibes versteht. Dieser Gebrauch des contritio hat bei Faustus seine Parallelen. Vgl. nemo luxuriae impugnationem abstinentiae contritione castiget 31, 27; palmam pariter et coronam sancti operis et laboris quis vilem absque dubio iudicat, si eam sine laboriosa contritione adprehendi posse confirmat 33, 27f.; hominem conditum ad sacrae imaginis dignitatem hic prius agonibus et contritionibus explorare 91, 14; vgl. auch et hanc lugendam contritionem (nämlich den Tod, als Folge von Adams Fall) super humanum genus non praevaricator putetur transmisisse sed conditor? 10, 15ff.; Hebraeum populum, quem egredi pro inposita sibi contritione nunc praecipit (scil. Pharao) 60, 2f.; sub uno eodemque tempore hinc absolutio filii, inde contritio exercetur inimici 85, 29ff. (es handelt sich um Gen. 15, 16: nondum enim completa sunt peccata Amorrhaeorum); hic finem infinitis contritionibus (die ewige Verdammnis ist gemeint) inponamus 195, 7. Zu mutuari vgl. (deus) qualitates et species praenoscendi de humani actus inspectione mutuatur 61, 19f.; ut boni simus de auctoris summi bonitate mutuati sumus 208, 28f.; vgl. auch etiam liberalia studia de spiritalibus disciplinis instructione mutuata quid senserunt 107, 20f.; deus, quod habet, non aliunde mutuatus est 150, 26f.; sermo cs de poeta mutuatus quid aestimat 193, 10f.; (merita vestra de flagellis nostris mutuantur augmentum 196, 9 ep. 6).

67) Dicat adhuc anima ad Deum suum. Vgl. zu der ganzen Sermocinatio in F (Ende), G u. H speziell adhuc cum iustitia verba conserit et ita dicit 95, 10, wie überhaupt den

Abschnitt in De gratia S. 93 ff. Zu adhuc = praeterea vgl. 35, 7; 54, 1; 62, 16 und das handschriftliche adhuc 111, 20.

68) Zu dignante providentia vgl. 76, 25; 172, 14; 210, 25.

69) Zu originale debitum vgl. 10, 11; 12, 7. 23; 46, 21; 46, 19; 162, 13; 190, 9; vgl. auch peccatum originis 10, 19; nexus originis 11, 2; originale vinculum 11, 4; o. contagio 13, 6; o. malum 13, 8; o. delictum 13, 13; o. definitio 38, 16.

70) Factor ac reparator. Factor = Schöpfer ist bei Faustus häufig. Vgl. 25, 25; 29, 8; 33, 17; 62, 4; 77, 29; 87, 10; 92, 30; 86, 5; 106, 24; 119, 14; 120, 3; 132, 20; 173, 19; 180, 18; 213, 2; vgl. auch factura 8, 25; 10, 26; 14, 8; 26, 19; 75, 17; 78, 9; 86, 5; 87, 11; 90, 22; 110, 26; 111, 1; 119, 22; 120, 4; 125, 21; 131, 22; 132, 17; 133, 15. 21; 180, 18. 24; 189, 16.

71) Zu dum saluti publicae militas vgl. das oben S. 170. 41 Notierte.

72) Tu (scil. Christus) hanc carnem honorasti. Honorare ist hier nicht = jemandem Ehre erweisen, sondern = jemanden mit Ehre bekleiden, ihn verherrlichen. Dieser Gebrauch des honorare hat bei Faustus seine Parallelen. Vgl. h. quem candore gratiae 37, 15; honoratur otiosus misericordia 65, 24; h. quem gratia prima 78, 28; h. quem sensu rationis 93, 18; h. otiosum 95, 4; h. merita 187, 9.

73) Tu (scil. Christus) intus in anima faciem similitudinis tuae nobilitate decorasti. Vgl. zu facies: in faciem interioris nostri qd infundere 190, 2; (dei imaginem in facie interioris excolere 212, 27 ep. 9); zu decorare vgl. decorari divinae imaginis honore 23, 5; (decorari duplici corona pro mutua salute 215, 5 ep. 9); zu nobilitas similitudinis vgl. nobili radice plantata vinea 39, 22; nobile opus 118, 9.

H. 74) De carnis participatione pro mundo sanguinem profudisti (scil. Christus). Vgl. zu participatione: conceptus est (scil. Christus) operatione non participatione spiritus sancti 106, 2; participationis divinae munere praeditum apparere 190, 5; in criminum participatione cui una causa est 190, 12; vgl. auch participare 78, 3; 118, 1.

75) Quantum ad conditionem meam spectat, quam ex ho-

mine suscepisti. Vgl. per susceptam servi conditionem domini ostendere pietatem 205, 25 f.; auch sonst gebraucht Faustus (neben einem einmaligen accipere [formam servi 139, 3], einem 4maligen adsumere [formam servi 77, 30; hominem 105, 27; 202, 17; carnem 205, 11] und einem 3maligen induere [habitum hominis 78, 8; 138, 26; formam famuli 205, 11]) suscipere, wo es sich um die Menschwerdung Christi handelt. Vgl. s. imaginem secundi Adae 78, 14; s. hominem 122, 8; 134, 15; 203, 4; s. corpus ex Maria matre 133, 13; s. incarnationem 134, 9; s. formam humanam 172, 14.

76) De diabolo triumphare: vgl. de innumeris gentibus triumphare 103, 3.

77) Zu testatus est s. oben S. 153. 5.

78) Per carnis agnitus citatrices: s. oben das S. 168. 33 Notierte.

79) Zu famulatum vgl. 14, 24; 22, 8; 212, 12; vgl. auch famulari 29, 9.

80) In commune laborare: vgl. in commune concedere 30, 12; i. c. largiri 78, 13.

81) Agnoscamus ergo: s. o. S. 168, 33.

82) Constitutus in paradisi beatitudine: vgl. zu constitutus = ὤν 15, 28; 30, 20; 71, 29; 88, 28; 172, 8; 187, 21; (211, 7 ep. 9).

83) Proprii corporis indumentum resumere: vgl. prima nativitatis indumenta 47, 9; indumento innocentiae exornare 149, 27.

84) Desudare in saeculi hs peregrinatione. Vgl. zu desudare: d. multo labore 56, 4; d. totis viribus 163, 10; zu saeculi s. o. S. 172. 56; zu peregrinatio saeculi vgl. peregrinus saeculi 216, 17;

85) Laborandum itaque et totis utriusque hominis viribus luctandum est: vgl. totis viribus laborare 67, 4; iugiter laborandum est 91, 19; totis viribus desudare 163, 9; sine magno utriusque hominis luctamine 26, 14; c. magno luctamine 25, 3.

86) Nobilior portio s. o. S. 174. 73.

87) Coelorum excelsa: vgl. dieselbe Verbindung 127, 27.

A. 88) In profunda inferni demergere. Vgl. profunda inferorum 127, 26; in p. subdeprimi 7, 20; in grandi p. volutari

86, 3; profunda dei 132, 5; in profundum rapi 206, 27. Zu demergere vgl. d. in mortis praecipitia 48, 1; vgl. auch se inmergere in profundum crimen 179, 19.

89) Cum haec ita sint. Eine bei Faustus häufige Formel, doch ist zu beachten, dass bei ihm sich nicht diese Form findet, sondern nur quae cum ita sint, quae cum sint und quae cum ita se habeant: s. o. S. 159. 9.

90) Intelligamus, quantum nitorem, quantam debeant habere munditiam etc.: vgl. nitore puritatis amisso 194, 8; n. inferioris hominis 208, 23; n. conpositus falerati sermonis 195, 11. Zu munditiam vgl. per m. corporis .... spiritum sanctum ad se invitare 192, 7.

91) Iustorum regionem intrare: vgl. in regione mortis qd quaerere 96, 9; deesse de paradisi regione 177, 21; in paradisi regione 189, 21.

92) Adire quid praesumere. Praesumere ist Faustus sehr geläufig. Vgl. 4, 20; 8, 6; 13, 23; 15, 14; 35, 26; 46, 17; 48, 12; 51, 10; 60, 15; 78, 21; 93, 6; 110, 11; 129, 8; 133, 23; 135, 7; 136, 15; 168, 9; 171, 17; 180, 22; 201, 3; 217, 25; vgl. auch praesumere de re 8, 21; 11, 30; 33, 10; 45, 7; 51, 16; praesumptio 8, 30; 9, 15; 11, 24; 27, 18; 51, 25; 72, 17; 84, 10; 104, 14; 162, 8; 163, 9; 173, 11; 197, 24; 204, 10; 207, 4; und praesumptive 72, 4.

93) Pondus verecundiae qd obruit: vgl. p. iniquitatis inponere cui 53, 7; p. damnationis inponere 91, 9; p. reddendae rationis 188, 15; vicis suae p. cui inponere 210, 9.

94) Foedatus livore. Vgl. zu livor 9, 20 zu foedatus: f. tetro infernalis peccati horrore 179, 15; foeditas corruptae naturae 149, 27.

95) De conspectu reverendi iudicis praecipitem qm proturbare. Vgl. zu conspectu S. 170. 46; zu reverendi vgl. reverendum nomen 15, 10; zu proturbare vgl. p. quem de beatae stationis culmine 9, 30; p. ex alto 178, 24; p. de supernis sedibus 189, 6; p. in aeternas tenebras 194, 9.

96) Horridus peccatis: vgl. foedatus peccati horrore 179, 16.

97) Luxuriae foeditas: s. o. S. unter 94.

98) Splendor coelestium mansionum: vgl. splendore caelesti conspicuus 179, 15.

99) Excipit qm sententia damnationis: vgl. excipere multam transgressionis 189, 22.

B. 100) Zu ligatis, inquit = heisst's vgl. oben S. 153. 8.

101) Tempus metuendae discussionis (= examinationis): vgl. discussio generalis 30, 16; d. operum 75, 4; vgl. auch das in gleichem Sinne gebrauchte discutere 29, 15; 88, 9 (se discutere); 108, 6; 168, 15; 173, 8.

102) In hoc corpusculo positus (= ὤν): vgl. 59, 25; 85, 3; 91, 30; (211, 11 ep. 9).

103) Scissa redintegrare: vgl. redintegrare corrupta 150, 21.

104) Maculata diluere: vgl. maculata dilui possunt 40, 4; maculae invisibiles diluuntur 216, 27; vgl. auch maculata expiare 150, 21; maculas conscientiae dealbare 37, 19; m. curare 77, 15; m. longa aetate contractae 184, 6; m. 14, 8; vgl. auch maculare 14, 11; 179, 11; 204, 17; u. diluuntur innumerae multitudines baptismo 127, 5.

105) Mortifera securitate deceptus. Zu mortif. s. oben S. 169. 37; zu securitas vgl.: s. elata qua re abutitur 54, 12; s. inimica qd sibi periculose pollicetur 194, 17; (rubigo longa securitate contracta 211, 8 ep. 9); male securus paradisi incola 24, 13.

106) Insanabilis dolor: vgl. ins. piaculum 12, 27.

107) Tremendi iudicis maiestas: vgl. t. i. nutus 216, 8.

108) Tetra maculis anima: vgl. tetro infernalis peccati horrore foedatus 179, 15.

C. 109) Zur Stellung: sub assistentium comparatione virtutum (abab) s. o. S. 166. 27.

110) Confusibilem vitae totius historiam ante oculos suos videre exponi: vgl. vel confusibilem vel laudabilem vitae totius historiam ante animae suae faciem disponere 216, 3.

111) Zu totis viribus nitamur s. o. S. 175. 85. Doch findet sich niti nie in dieser Verbindung bei Faustus.

112) Officiosis desideriis et bonorum operum studiis qm sequi. Vgl. zu officiosis: o. devotio 30, 3; o. servitus 163, 8; officiosum apparere 184, 10; zu bonorum operum studiis vgl.

dieselbe Verbindung 33, 3 u. studium operis 67, 1; studiorum fidelium labor 217, 1.

113) Si placet: dieselbe Formel 13, 7.

114) Adminiculum passionum: vgl. adminiculum gratiae 24, 21.

115) Quomodo autem post eum per passiones nostras possumus ascendere, si requiras, hoc utique modo. Die Formel si requiras, speziell ihre Stellung ist hier zu beachten. Vgl. et quid eos inter haec facere oporteat, si requiras etc. 7, 29; unde veniat nexus iste, qui posteros trahit, si requiras etc. 13, 2; qua causa reus sit, si requiras 41, 27; qua vero causa tanto bono exutus sit, si requiras 42, 9; quomodo autem possumus cum Christo vel mori vel resurgere, si requiras 145, 7; vgl. auch sed forsitan requiras 13, 12; quod si requiras 87, 22; inter haec si requiras 88, 15; si requiras 128, 9; 140, 3; 152, 15; quod autem requiris 188, 12.

116) Hoc utique modo: s. o. S. 152. 5.

117) Eminentia dominantis animi super qm stare consuescere: vgl. eminentia dominantis super qd ferri 108, 18; eminentiam dominantis qd adsignat 127, 17; eminente divinitate humanitas qd non obtinet 139, 6; vgl. auch dominantis iure quem affectu dignum reddere 71, 20.

D. 118) Sublimabunt nos passiones nostrae. Vgl. zu sublimare: s. in caelestia 135, 2; s. in gloria caelestis regni 157, 13; s. super candelabrum domus suae 219, 3.

119) Calcare (mit Füssen treten, unterdrücken) vitia: vgl. c. blasphemias cs 6, 20; c. blandimenta vitiorum 25, 2; vgl. auch legem naturae calcare 85, 18.

120) Auctor bonitatis: vgl. dieselbe Verbindung 65, 10; vgl. auch a. nequitiae 14, 18; a. gratiae 45, 16; 83, 17; 152, 21; a. similitudinis 77, 11; a. naturae 83, 17; a. salutis 104, 7; a. resurrectionis 145, 24.

121) Non utique ascendunt: s. o. S. 152. 5.

122) Praecurrere sententiam aeterni iudicis: vgl. p. auctoris dispensationem 96, 8; p. diem ultimum 195, 6.

Soweit die Einzelanführungen! Dass ihr Wert ein sehr verschiedener ist, bedarf nur der Erwähnung. Doch was dem Einzelnen an selbständigem Wert abgeht, wird dadurch ersetzt,

dass es Bestandteil eines grösseren Ganzen ist. Hier stützt das eine das andere. Das weniger Charakteristische erhöht sich in seinem Werte durch dasjenige, was charakteristische Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Faustus aufweist, so dass das Einzelne, in seiner Gesamtheit angeschaut, den Anspruch erheben kann das faustinische Kolorit der einzelnen Predigtteile zu charakterisieren bezw. zu erweisen. Doch bleibe hier nicht unerwähnt, dass letzteres, wie ja auch die Einzelanführungen zeigen, nicht überall gleich stark sich bemerkbar macht. Am schwächsten ist es in den letzten Teilen der Predigt vertreten. Ob letzteres seinen Grund darin hat, dass der Kompilator bezw. Rekonstruktor an diesen Stellen seine Vorlage einer Überarbeitung unterzogen hat, ist nicht zu entscheiden, ebenso wie es unentschieden bleiben muss, wie weit ein Eingriff desselben in den übrigen Teilen der Predigt stattgefunden hat. Nur an 2 Stellen kann solches mit einiger Sicherheit behauptet werden, und zwar 1) im Abschnitt Cum haec ita sint etc. (p. 648 A) und 2) im Abschnitt Totis itaque fidei viribus nitamur etc. (p. 648 C). Denn sind diese Abschnitte, wie wir sahen, solche, welche ihrem Inhalte nach mit dem Vorhergehenden sich ungezwungen nicht verknüpfen lassen und doch anderseits ihrer Form nach an dasselbe anknüpfen wollen, so liegt die Vermutung nahe, dass diese Anknüpfung vom Kompilator bezw. Rekonstruktor vollzogen worden ist. Bewährt wird diese Vermutung durch den Umstand, dass sowohl das cum haec ita sint als das totis itaque fidei viribus nitamur zum Sprachgebrauch des Faustus nicht stimmt. Denn Faustus hat zwar häufig (s. o. S. 154. 9) das relativische quae cum ita sint, nie aber ein cum haec ita sint, und ebenso findet sich bei ihm (s. o. S. 175. 85) zwar ein totis viribus laborare und ein totis viribus desudare, nie aber ein niti, weder in dieser Verbindung noch auch überhaupt in der Form der Aufforderung. Nur ein einziges Mal kommt das Verbum bei ihm vor. [1])

[1]) Vgl. Itaque ipse sibi obducit ignorantiae nebulas, qui non tam scripturis sanctis sequaci sensu se accomodat, quam scripturas sanctas ad intellectum suum violenter adtrahere et praesumptive nititur adplicare 72, 1 ff.

Soviel über die Sprache der Predigt. Gehen wir zum Sachlichen über. Auch hier ist die Beschaffenheit der einzelnen Teile einem faustinischen Ursprung derselben nicht ungünstig.

Für den 1. Abschnitt lässt sich ein Doppeltes anführen:

a) Der Redner sagt im Anfang der Predigt: Non minor est (scil. das Himmelfahrtsfest) illa celebritate, qua ad nos de sinu patris geminae substantiae redemptor noster per partum matris advenit. Die Erwähnung der Doppelnatur des Erlösers ist auffällig. Sie ist durch den Zusammenhang keineswegs nahegelegt. In der 7fachen Antithese, in welcher der Verfasser im folgenden das non minor est (s. o.) ausführt, fehlt jede ausdrückliche Bezugnahme auf das geminae substantiae. Zu beachten ist weiter, dass letzteres zu dem schon durch noster bestimmten redemptor hinzutritt. Hierdurch entsteht eine gewisse Überladenheit des Ausdrucks. Das Interesse des Redners für die Doppelnatur des Erlösers ist unverkennbar. Er muss in der Zeit der monophysitischen Streitigkeiten gelebt haben. Das stimmt zu Faustus.

b) C Mitte fragt der Redner in Bezug auf den Eintritt des Auferstandenen bei verschlossenen Thüren: Sed quid mirum? iam pridem virtute consimili clauso materni pudoris signaculo ianuam mundi huius intraverat. Hier liegt eine Anschauung über das Gebären der Maria vor, welche, soviel ich sehe, erst durch Ambrosius und Hieronymus aufgekommen ist und ihren Grund in den Angriffen des Helvidius, Bonosus und Jovinian, jener bekannten Gegner der perpetua virginitas Mariae, gehabt zu haben scheint. Während nämlich Ambrosius vor dem Auftreten des Jovinian (388)[1]) in seiner zwischen 385 und 387 anzusetzenden Expositio in evangelium sec. Lucam[2]) noch geschrieben hatte: Hic ergo (scil. Christus) solus aperuit sibi vulvam. Nec mirum: qui enim dixerat ad prophetam: Priusquam te formarem in utero, novi te: et in vulva matris sanctificavi te (Jerem. 1, 5), — scheint er auf die Behauptung

[1]) Hinter dieses Jahr darf wohl schwer zurückgegangen werden, da Hieronymus seine Streitschrift gegen Jovinian wahrscheinlich erst 392 in Bethlehem verfasst hat. Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 436.

[2]) P.L. 15 lib. II col. 1573 n. 57.

Jovinian's, dass durch Jesu Geburt der Mutterschoss der Maria erschlossen worden sei, auf Ez. 44, 1 aufmerksam gemacht und auf Grund dieser Stelle, in der es von der porta orientalis des Tempels heisst, dass sie geschlossen bleiben solle, weil der Herr durch sie hindurchgegangen, zu einer Korrektur seiner bisherigen Anschauungen über den virginalis partus der Maria im Sinne einer Virginitas etiam in partu geführt worden zu sein. Jedenfalls wird letzteres in seiner nach dem Auftreten Jovinian's verfassten Schrift De institutione virginum [1]) und in seinem in Angelegenheiten der Jovinianisten an den römischen Bischof Siricius gesandten Brief vom Jahre 389/90 [2]) ausdrücklich geltend gemacht, sodass schon bei ihm sich ein Gebären der Maria utero clauso, wenn auch nicht gerade mit diesen Worten, so doch der Sache nach, gelehrt findet. [3]) Da nun unsere Stelle dieselbe Anschauung betreffs des Gebärens der Maria bietet, wie Ambrosius sie hat, zudem auch im Ausdruck sich mit dem berührt, was wir De institutione virginum cap. VIII lesen, [4]) so muss der Redner die eben genannte Schrift des Ambrosius gekannt haben. Dieses fordert aber, dass der in Frage kommende Teil unserer Predigt n a c h 390 verfasst ist. Da aber in ihm ausser der bereits erwähnten Stelle noch einmal von dem jungfräulichen Gebären der Maria

---

[1]) P.L. 16 col. 305 seqq. Nach Bardenhewer (a. a. O. S. 407) 391 oder 392 verfasst.

[2]) Vgl. die Notiz der Mauriner zu Cap. 41 und 42 in ihrer Ambrosius-Ausgabe (P.L. 16 col. 1121 seqq.).

[3]) Im Briefe an Siricius (P.L. 16 col. 1125 n. 5 Ende) heisst es: Non enim concepturam tantummodo virginem, sed et parituram virginem dixit. In n. 6 wird Ez. 44 verwandt. Ambrosius fragt: Nonne haec porta Maria est per quam in hunc mundum redemptor intravit? . . . . Maria virgo concepit et genuit. In n. 7 begegnet Ambrosius dem Einwand, dass dieser Vorgang ein incredibilis und contra usum originis naturalis sei mit einem Hinweis auf die zahlreichen Naturwunder im A. und N. T. De institutione virginum cap. VIII n. 52 heisst es: Quae est haec porta nisi Maria; ideo clausa, quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata integritatis duravere signacula; cum exiret ex virgine, cujus altitudinem mundus sustinere non posset.

[4]) Vgl. das Citat aus cap. VIII in Anm. 3.

die Rede ist[1]), ohne dass, weder hier noch dort, die betreffenden Sätze eine polemische Spitze zeigen, so muss seit dem Auftreten der oben genannten Gegner der perpetua virginitas Mariae schon eine geraume Zeit vergangen sein. Wir werden auch hier wieder in das 5. Jahrhundert, das Jahrhundert des Faustus, geführt.

In eine gleiche Zeit werden wir auch weiter durch den 2. Abschnitt gewiesen. Denn abgesehen davon, dass, wie bereits oben bemerkt wurde, Abschnitt 1 u. 2 ursprünglich zusammengehört zu haben scheinen, somit auch die hier sich findende Polemik gegen die Arianer eine nähere zeitliche Fixierung durch die monophysitischen Streitigkeiten (s. o.) erfahren würde, so kann doch auch auf Grund einer anderen Erwägung Abschnitt 2 nicht gut vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein.

Die Art nämlich, wie der Redner Ps. 33, 7 ff.: Elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae auslegt und dieser Schriftstelle ein Argument für die Homousie des Sohnes gegen die Arianer entnimmt, berührt sich so eng mit dem, was in Ambrosius' Schrift De fide ad Gratianum[2]) lib. IV cap. I n. 9—14 zu lesen ist, dass diese Berührungen nicht wohl anders als aus einer literarischen Abhängigkeit erklärt werden können.

Als Hinweis auf den faustinischen Ursprung des 3. Abschnitts können folgende Stellen bezeichnet werden:

a) Ut (anima) non solum ex Domini largitate gratuitam, sed etiam ex famuli servitute devotam remunerationem speraret (S. 647 E Mitte) und

b) Te iubente et adiuvante in illo saeculo communem hostem communi intentione devicimus (F Ende) — beides Stellen, für die sich eine ganze Reihe sachlicher Parallelen aus Faustus erbringen liesse. Vergleichen liesse sich

c) Dignante providentia tua caro haec per me quidem animata atque vegetata est, sed sola ipsa pro originali et com-

---

[1]) Vgl. inter ipsa adorandae nativitatis beata primordia ita inviolabiliter sinum virginis pertransivit, sicut reverenter implevit (B. Mitte).

[2]) P.L. 16 col. 527 seqq. Nach Bardenhewer (a. a. O. S. 407) sind die beiden ersten BB. der Schrift um 378, die 3 folgenden um 379/80 abgefasst worden.

muni delicto vim mortis experta est: utriusque transgressio unius est facta damnatio (G Mitte): und: Requirendum est autem inter ista, quid illud sit, quod cum uterque homo, id est anima et corpus, adhuc in paradisi regione diabolo persuadente deliquerit, sola caro per conditionem mortis multam transgressionis exceperit et circa unius poenam remanserit culpa communis etc. (ep. 5 des Faustus, S. 189, 20 ff.); sowie schliesslich

d) der ganze Abschnitt videamus, charissimi (in F) — Schluss desselben mit seinen Ausführungen über die enge Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und das, was Faustus über dasselbe Thema in ep. V S. 190, 8 ff. sagt.

Was endlich den 4 Abschnitt betrifft — im 5. entdecke ich keine Parallelen zu Faustus' Schriften —, so wären hier folgende Stellen zu vergleichen:

a) Quando latissimam iniquitatum suarum confusibilemque vitae totius historiam ante oculos suos videbit exponi, ut illam inaudita clamantium vox malorum conscientia obmutescente et deficiente condamnet (C Anfang) und: Habet siquidem et interior noster oculos suos, ... quibus diem ultimum pervidet, quibus vel confusibilem vel deo tribuente laudabilem vitae huius historiam ante animae suae faciem provida in futurum cogitatione disponit etc. (ep. 10 des Faustus S. 215, 24 ff.), sowie die ganz ähnlich lautende Stelle aus ep. 6 (!): Quae facile superabitur, si confusibilis illa praeteritae conversationis historia ante oculos adducatur et rea conscientia trepidis sensibus praesentetur (S. 197, 20 ff.).

b) Si apparere absoluti illic volumus, hic lachrymis et ieiuniis culpas et crimina in nobis nostra damnemus. Et proprio circa nos iudicio distringentes sententiam aeterni iudicis praecurramus (die Schlusszeilen), und: Et ideo iustis, piis, castis operibus diem ultimum praecurramus et hic timenda ea, quae illuc timere non proderit, declinemus (ep. 5 des Faustus S. 195, 5 ff.)

Überblicken wir die bisherigen Erörterungen, so liesse sich das Schlussurteil über Ps.-Eusebius 26 wie folgt formulieren:

1) Ps.-Eusebius 26 ist ein Cento aus einer Reihe von zum Teil sich disparat zu einander verhaltenden Predigtstücken;

2) die ersten 3 Teile weisen ein stark faustinisches Gepräge auf, betreffs der beiden letzteren kann dieses nur mit einer geringeren Bestimmtheit behauptet werden;

3) die Predigt als Ganzes stammt nicht von Faustus von Reji her, sondern von einem uns unbekannten Autor.

Nr. 13 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1])

Diese Predigt findet sich mit dem Namen Faustinus[2])

1) in einer Handschrift „s. Illidis Claromontensis“: homilia s. Faustini de passione domini;[3])

2) in einer vatikanischen Handschrift, dem Cod. Vat. 4951 p. 100 (?);[4])

3) sei hier notiert, dass nach der Admonitio zur 55. Homilie des Maximus von Turin[5]) der Herausgeber unsere Predigt in nur 7 Handschriften gefunden hat. Bei 3 finde sich der Name Maximus, bei 2 fehle der Name des Autors, in je einer sei als solcher Augustin und Faustinus genannt.

Die handschriftliche Überlieferung ist, wie ersichtlich, eine geteilte. Maximus, Augustin und Faustinus erheben Anspruch auf die Predigt. Welcher Überlieferung schenken wir nun Glauben? Engelbrecht[6]) hat gemeint: „Da diese Predigt sich nur in drei von den so zahlreichen, von den Herausgebern benutzten Handschriften des Maximus unter dessen Namen findet, in zweien der Autor nicht genannt ist, und endlich in je einer Augustin und Faustinus als Autoren erscheinen, so wird schon dadurch die Autorschaft des Maximus zweifelhaft.“ Gewiss, ein durchaus berechtigtes Urteil! Wird aber dadurch auch schon die Autorschaft des Faustus von Reji für diese Predigt gewährleistet, wie dies E. weiter auf

---

[1]) De pascha: Beneficia Dei nostri cum magna atque mirifica p. 633.

[2]) Vgl. zum Folgenden Engelbrecht, Studien S. 89 u. 76.

[3]) Vgl. Martène et Durand im Thesaurus novus anecdotum V 57 Paris 1717.

[4]) Vgl. Angelo Mai, Spicilegium Romanum V 97.

[5]) P.L. 57 col. 355.

[6]) Vgl. Studien etc. S. 76.

Grund dessen annimmt, dass ausser der von dem Herausgeber des Maximus erwähnten Handschrift sich noch eine oder zwei Handschriften finden, in denen uns für unsere Predigt der Name Faustus bezw. Faustinus entgegentritt? Doch wohl schwerlich! E. hat auch hier wiederum sich durch seine schon oben gerügte Voraussetzung, dass das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, zu einem so bestimmten Urteil über unsere Predigt verleiten lassen.

Ich sehe zunächst davon ab, dass die Handschriften sämtlich den Namen Faustinus und nicht Faustus bieten, das Recht die beiden Namen zu identifizieren, uns aber, wie wir gesehen haben, nicht zusteht; ich sehe weiter davon ab, dass, wo das „Faustini" ohne jegliche nähere Bestimmung auftritt, wir nicht berechtigt sind, in diesem Faustinus ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji zu sehen, sondern dass, entsprechend früheren Ausführungen, sich nur vermuten lässt, dass unter diesem Faustinus der Rejenser gemeint ist, — dürfen wir aber ohne weiteres den einen von den drei in den Handschriften genannten Autoren herausheben und ihm zuschreiben, was auch anderen zugeschrieben wird? Nur eine nähere Prüfung der Predigt selbst kann uns hierzu ein Recht geben, zumal wo der Herausgeber des Maximus Taurinensis Bruni kein Bedenken getragen hat, die in Rede stehende Predigt unter die echten Predigten des Maximus einzureihen, obwohl er doch wusste, dass nicht dieser allein als Autor in den Handschriften genannt wird, sondern auch Augustin und Faustinus.

Unter den Stellen, die eine Handhabe für ein Urteil in der Autorfrage bieten, kommt zunächst in Betracht das Sed altius introspicere debemus — et virginis primogenitus immolatur (p. 683 E Anfang.) Die Stelle lautet vollständig: S. a. i. d. quidnam sit, quod Isaac a patre altaribus admovetur, ac subito aries pro eo non mutata, sed duplicata oblatione supponitur? Gemina hic adoranda substantia redemptoris ostenditur. Dei enim unigenitus offertur, et Virginis primogenitus immolatur. Dieser Passus mit seiner Betonung der zwei Naturen in Christo muss als Abschweifung von den wie ein roter Faden die Predigt durchziehenden Grundgedanken be-

zeichnet werden. Das, worauf es dem Redner ankommt, ist zu zeigen, wie die beneficia Dei nostri (Anfang der Predigt!), cum magna atque mirifica sint, tamen nec nova probantur esse, nec subita, sed ab initio saeculi et praedicta sunt oraculis et praefigurata mysteriis. Aber nicht um alttestamentliche Typen im allgemeinen und deren Namhaftmachung ist es dem Redner zu thun, sondern nur um solche des Leidens, Sterbens und Auferstehens des Herrn. Daher der Hinweis auf die Erschaffung des Weibes aus der costa primi hominis (= sacrum latus et salutare vulnus Christi), den Tod Abel's, die Opferung Isaak's, die Wiederbelebung eines Toten durch den Leichnam Elisa's, sowie schliesslich die Erfahrnisse des Jonas. Letztere sind ihm solche, durch welche das Leiden und Auferstehen des Herrn celeberrime präfiguriert wird. Ihnen widmet er eine Erörterung, die mehr als die Hälfte der ganzen Predigt umfasst. Ist nun hieraus, d. h. aus dieser Auswahl der alttestamentlichen Typen ersichtlich, dass der Redner mit dem oben erwähnten Passus über die 2 Naturen in Christo von seinem eigentlichen Thema abschweift, und begreift sich diese Abschweifung nur aus einer konkreten Veranlassung, so kann letztere nicht gut in etwas anderem gesehen werden als in dem durch die grossen christologischen Kämpfe des 5. u. 6. Jahrhunderts neubelebten Interesse des Abendlandes für die ihm seit Tertullian's Zeiten wohlvertraute Zweinaturenlehre. Ist dies aber der Fall, dann kann von Augustin als Verfasser unserer Predigt nicht mehr die Rede sein. Zudem, wer Predigten Augustin's gelesen hat, der wird in Ps.-Eusebius 13 kaum etwas von Augustin's scharf ausgeprägter Predigtweise entdecken: seinem knappen, gedrungenen, dramatisch lebendigen Stil und seiner durch schnell fortschreitende Gedankenfolge ausgezeichneten Darstellungsweise.

Es reduziert sich somit die Zahl der in Betracht kommenden Autoren auf 2, auf Maximus und Faustinus. Doch auch hier kann die Wahl nicht schwer fallen. Denn wenn wir aus der grossen Zahl der auf uns gekommenen Predigten des Maximus speziell seine Passahpredigten herausheben, so tritt uns in ihnen manches Eigentümliche in Phraseologie und Wortschatz und dergl. m. entgegen, was dem Sprachgebrauch

des Faustus teils widerspricht, teils bei ihm sich nicht nachweisen lässt.[1]) Wäre nun Maximus von Turin Verfasser unserer Predigt, so müssten wir erwarten, auch in ihr dergleichen Differenzen zu begegnen. Dies ist aber nicht der Fall. Die Sprache der Predigt ist nicht unfaustinisch, ja auch ein gewisses faustinisches Kolorit liesse sich von ihr behaupten.

Ich führe als Beleg für den ersten Abschnitt der Predigt (C) folgendes an:[2])

1) Beneficia Dei nostri . . . (non) nova probantur esse. Vgl. zu beneficium: b. dei 20, 20; b. generalis misericordiae 49, 24; b. conferre 68, 17; 69, 7; b. revocantur 69, 7; a b. excludi 71, 3; c. dei beneficio 76, 4; b. creantis extollere 83. 27; b. redemptionis 88, 28; b. perfrui 93, 14; b. commutare 118, 17; b. confirmare 119, 13; b. renascendi 145, 22; b. regenerationis 150, 20; [b. divinis obligari 196. 12 ep. 6]; b. multiplicare 210, 26; 215, 13 (ep. 9); b. sibi succedunt 218, 19. Zu dem gleichfalls bei Faustus häufigen probari vgl.: 51, 19; 52, 29; 55, 16; 65, 29; 77, 10; 79, 17; 85, 19; 86, 12; 89, 19; 103, 16; 112, 25; 115. 23; 116, 21; 119. 22; 128, 14; 129, 9; 142, 19; 145, 29; 152, 19; 156, 23; 169, 25; 170, 1; 185. 9; 191, 13; 206, 18. — 2) Ab initio saeculi: vgl. zu saeculi das bereits oben S. 152. 13 Notierte. — 3) Praedicta oraculis — praefigurata mysteriis. Vgl. zu oraculis: 33, 23; 62, 29; 104. 14; 119, 17; 121. 6; 135, 22; 148, 4; 201. 17; zu praefigurata: 108, 19; zu mysteriis: 46, 31; 47. 12; 73, 30; 102, 23; 103, 2; 109, 25; 114, 2; 141, 1; 142, 17; 144, 19; (199, 9 ep. 6 u. 214, 4 ep. 9). — 4) Mundi coalescentis exordia. Dieselbe Verbindung findet sich bei Faustus 76, 22. — 5) Veteris testamenti responsa quid cecinerunt. Vgl. canunt qd eloquia sacra 116, 6; c. quid signorum miracula 156, 13. — 6) Et ideo — eine bei Faustus überaus

[1]) Ich führe einige Beispiele an: detineri inferioris legibus bezw. in sepulcro; memorari (= eingedenk sein); fides humilis et ignara; serus = sero; diffidere = non credere; immorari rei in hom. 56 (P.L. 57). Ferner David sanctus: 2 mal in hom. 57 und 2 mal in hom. 59; 2 mal occiduus in hom. 59 und ebenda psalmographus. 2 mal salvator noster in sermo 16 und ebenda servulus. Schliesslich: terrena et coenosa; conculcare famulos dei; abducere quem de arce religionis resp. de perfectione religionis; oviculus; Christianitas; delinquentia u. convellere statuta divinitatis in sermo 17.

[2]) Betreffs des Prinzips der Auswahl verweise ich auf bereits früher Bemerktes (s. o. S. 164) zurück. Nicht unerwähnt bleibe auch, dass die Predigt nicht überall die gleiche Ergiebigkeit aufweist wie in Abschnitt C.

häufige Verbindung (an 40 mal). Keinmal findet sich, soviel ich sehe, idcirco. — 7) Aperte suis ipsorum libris et voluminibus asserere. Vgl. zu aperte asserere 92, 29; 112, 25; vgl. auch aperte anteponere 18, 5; a. ostendere 25, 30; 40, 1; a. praedicare 32, 20; a. premi 41, 18; a. cognoscere 44, 21; a. intellegere 101, 3; a. exponere 111, 24; a. qd est 142, 10; a. conprobare 164, 12; vgl. auch apertius eloqui 68, 13 und apertissime ostendere (31, 11), testari (147. 23), videre (149, 21). Ebenso wie aperte etc. ist asserere bezw. assertio und assertor ein bei Faustus häufiges Wort. Es findet sich an 90 mal. Zu voluminibus vgl. 46, 2; 104, 16; 106, 6; 108, 15; 127, 14; 140, 22; 141, 18; 147, 7. — 8) Validis absque dubio nititur privilegiis. Vgl. zu val.: validissimum obstaculum 92, 19 (v. arma 197, 24 ep. 6!); zu absque dubio vgl. 33, 28; 42, 8; 78, 24; 81, 15; 87, 3; 118, 24; 144, 18; 170, 12; 177, 1; 180, 12; 189, 18; 201, 1; zu privilegium vgl. 8, 27; 14, 23; 27, 23; 76, 21; 103, 11; 117, 16; 128, 12; 132, 7; 137, 15; 139, 10; 180, 17. — 9) Causam asserere: s. o. unter 7). — 10) Speciosa victoria: vgl. s. mundi machina 93, 11. — 11) Quem velut propriis laqueis irretire: vgl. Arrii l. involvi 204, 19. — 12) Ut . . . probentur utilitatibus militare. Vgl. zu probentur das oben unter 1) Notierte; zu militare s. o. S. 170. 41.

Dieses faustinische Kolorit der Predigt sowie der Umstand, dass der Verfasser, wie wir gesehen haben, zur Zeit der monophysitischen Streitigkeiten gelebt haben muss, wäre der Annahme, dass unter dem handschriftlichen Faustinus Faustus von Reji gemeint ist, nicht ungünstig. Doch ist mit dieser Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt noch nicht die Thatsächlichkeit desselben erwiesen. Von einer solchen könnte erst auf Grund positiver Argumente geredet werden. Diese fehlen aber. Zudem wird die Unsicherheit des Urteils über den Verfasser durch ein Doppeltes erhöht.

Erstens erheben sich schwerwiegende Bedenken gegen eine Integrität der Predigt, und zweitens begegnen wir in derselben Anschauungen, die einen so stark pelagianisierenden Charakter tragen, dass wir dieselben Faustus von Reji nicht zumuten dürfen.

Ad 1. Wir fassen den Passus quae cum ita sint etc. ins Auge (S. 634 A Mitte). Dieser muss als ein zum Vorhergehenden sich fremd verhaltendes Stück bezeichnet werden. Weder inhaltlich noch formell bietet sich die Möglichkeit einer Anknüpfung. Hier ist entweder etwas ausgefallen, was die zu

den Schlusssätzen überleitenden Gedanken enthielt, oder aber der ganze Abschnitt Quae cum ita sint bis zum Schluss der Predigt ist kein ursprünglicher Bestandteil derselben. Denn es ist undenkbar, dass eben derselbe Autor, der mit einem Videmus itaque in prophetae afflictionibus apertissime praefiguratam et mortem Christi pariter et resurrectionem: Quapropter quod impletum cernis in servo, credere non cuncteris in Domino seine wohl disponierten Ausführungen (s. o.) geschlossen hatte, fortgefahren sein sollte: Quae cum ita sint, perspice, o homo, quantum valeas, et perpende quid debeas, um dann im folgenden in langer Ausführung den Hörer an seine herrliche Naturausstattung zu erinnern und an die mit dieser gegebene Macht und Fähigkeit, sich den Eintritt in die heiligen Gefilde der Engel zu erringen.

Gegen die Integrität der Predigt spricht auch das unmotivierte Dicit itaque Ionas in oratione sua — una morte salvetur (G Mitte). In der 1. Hälfte von F hatte der Redner kurz die Geschichte des Jonas bis zu dem Zeitpunkt referiert, wo dieser vom Fisch wieder ans Land gespieen wird. Daran hatte er dann — genau dem Referate folgend — eine Parallele zwischen Jonas und Christus gezogen. Sollte er nun, nachdem er bisher, wie eben angedeutet, vorgegangen, das tolle igitur Domine animam meam, quia melior est mihi mors quam vita herangezogen und beleuchtet haben, um dann, dieses wieder fallen lassend, mit dem fortzufahren, was sich an das zuletzt Betrachtete (Worte der Schiffer: Domine, ne des super nos sanguinem innocentem) anschliessen musste? Das ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, namentlich wo das Jonam cetus excepit einer Partikel entbehrt, die auf eine dem Redner bewusste Abschweifung hinwiese. Der Abschnitt Dicit itaque Jonas — una morte salvetur ist auszuscheiden und die ursprüngliche Fortsetzung des Fides gentium praedicatur in: Ionam cetus excepit zu sehen.

Woher diese beiden fremden Bestandteile? Auch hier scheint mir nur die Erklärung möglich, dass unsere Predigt dem, der sie in die uns vorliegende Form brachte, nur fragmentarisch vorgelegen hat. Sie reichte augenscheinlich nur bis credere non cuncteris in Domino (S. 634 A Mitte).

Der Überarbeiter erkannte, dass mit diesen Worten die Predigt nicht geschlossen haben konnte. Er fügte daher aus einer andern ihm bekannten Predigt, die ebenso wie unsere eine Parallele zwischen Jonas und Christus enthielt, jedoch mit dem Unterschied, dass die Heilsbedeutung des Todes Christi hier mehr gewertet war, zunächst das quae cum ita sint etc. hinzu. Da er aber auch weiter bemerkte, dass seine Vorlage Momente in der Parallele zwischen Jonas und Christus enthielt, die in unserer Predigt fehlten, so fügte er — bei dem Ungeschick, das er durch die Anfügung des quae cum ita sint etc. bewiesen, kann dieses nicht verwunderlich sein — auch diese an einer ihm passend erscheinenden Stelle ein, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass hierdurch die bisherige Geschlossenheit der Ausführungen eine starke Einbusse erlitt.

Ad 2. Hier ist der schon mehrfach erwähnte Abschnitt Quae cum ita sint etc. zu beachten. Er lautet: Quae cum ita sint, perspice, o homo, quantum valeas, et perpende quid debeas. Perspice quantum valeas, ut tandem vilis esse tibi desinas: ut vel per hoc erubescendo subiacere vitiis dedigneris, dum generositatem tuam de creatoris ac reparatoris dignitate metiris. Habet causas, quibus se ipse homo confundat, cur indignis dominis victo corde subdatur, cui gloria aeterna promittitur. Ac sic gemino privilegio, qui dudum divinae imaginis participatione videbaris honoratus, efficeris etiam commercii nobilitate preciosus. Vide quam fortis esse possis contra hostem tuum, interroga statum tuum, quo tibi dominus ad bellandum in membris tuis mundi principem, ac spiritales nequitias superandas, liberam contulit facultatem. Ac sic impossibile non putes, ut transferri obtineas in Angelicas beatitudines, cum in hoc saeculo Angelicas deviceris potestates. Nisi ergo te degenerem ac despectum faciat vita, quem vel factura probatur illustrem protulisse vel gratia, (hier scheint der Text nicht intakt geblieben zu sein) sed cor suum fideles Christi ad superna fiducialiter extollant. Nam qui se coelesti pretio vident redemptos, ad coelestia non dubitent praeparatos. Diese Sätze bedürfen keines besonderen Kommentars. Es ist hier, mutatis mutandis, zu wiederholen, was bereits oben bei der Besprechung der 61. Predigt des Pseudo-Eusebius angesichts

ähnlicher Ausführungen gesagt war. Auf Grund der bisherigen Erörterungen glaube ich das Schlussurteil über unsere Predigt dahin formulieren zu müssen, dass wir es in ihr mit einer ungeschickten Bearbeitung eines möglicherweise faustinischen Predigtfragments zu thun haben. Hierbei wird unentschieden bleiben müssen, ob der Überarbeiter sich mit der Einschaltung bezw. Anfügung der oben erwähnten Stücke begnügt hat, oder ob er auch sonst wie in den Text der Predigt eingegriffen hat.

Sermo 23 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe. [1])

Diese Predigt findet sich [2]) unter Faustus Namen in folgenden Handschriften:

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

d) im Cod. Excorialensis Q. II 22 s. XII;

e) im Cod. Reginensis 245 s. XII/XIII;

f) im Cod. Parisinus lat. 13 333 s. XII.

Unter Caesarius' v. Arelate Namen ist unsere Predigt überliefert: [3])

a) im Codex Nomedianus in Brüssel saec. VII ex./VIII in. als Nr. 3 von 10 homiliae Caesarii episcopi ad monachos; [4])

b) im Würzburger Codex Mp. th. O 1 s. VIII als Nr. 3 von 12 homiliae sancti Caesarii Arelatensis;

---

[1]) Faust.-Eng. p. 315 seqq.: Ad locum hunc, carissimi, non ad quietem = hom. 28 des Caesarius v. Arelate in Bd. VIII d. M.B.P. p. 847.

[2]) Vgl. zum Folgenden Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LVII seqq. und in seinen „Studien etc." S. 80 ff.

[3]) Vgl. zum Folgenden Arnold, Caesarius v. Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894 S. 451 ff.

[4]) Vgl. über diesen auch für die Caesariusforschung wichtigen Kodex: Arnold. a. a. O. S. 451 f.; Delisle in den „Notices et extraits etc." XXX (1884) Ire partie; S. Loewenfeld in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte VI S. 60—62 und Ad. Harnack in den „Texten und Untersuchungen" I, 159—162.

c) im Würzburger Cod. Mp. th. f. 24 s. IX, ebenso wie in dem unter b) genannten Cod. als dritte von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

d) im St. Gallener Cod. 193 s. VIII, gleichfalls als dritte von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

e) in den St. Gallener Codd. 558 und 579, gleichfalls als 3. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

f) im Cod. Amplon. Duodez 21 s. XIII/XIV zu Erfurt: „Monitiones s. Caesarii de certamine monachorum: ad locum hunc, carissimi, non ad quietem. Zu vergleichen ist

g) die Notiz Dom Germain Morin's in der Revue Bénédictine (1892 S. 58), der zufolge sich unsere Predigt in Hunderten von Handschriften dem Caesarius zugeschrieben findet.

Wie vorstehendes Verzeichnis lehrt, lässt sich ebensowohl zu Faustus' als zu Caesarius' gunsten ein vielstimmiges handschriftliches Zeugnis geltend machen. Welche Überlieferung ist nun aber im Rechte?

Klar ist zunächst das eine, dass, wenn wir die Quantität und Qualität der Zeugen in Betracht ziehen, Caesarius ein grösseres Anrecht auf die Predigt hat. Denn 1) ist zu beachten, dass in den unter a—e genannten Faustushandschriften jedes Mal auf unsere Predigt der Sermo Instruit nos atque hortatur sermo divinus (= Ps.-Eusebius 37) folgt, sodann der Sermo Quod supplente et quodammodo (= Eng. 24). Diese gleiche Anordnung der Predigten stellt es ausser Zweifel, dass entweder der eine oder andere Codex Vorlage für die übrigen gewesen ist, oder dass sie alle zusammen aus einer Quelle geflossen sind. Nur der unter f) genannte Cod. enthält eine andere Anordnung der 3 Predigten. Hier finden sich zuerst die Mönchspredigten des Ps.-Eusebius (35—44), unter den als 3. der Sermo Instruit nos atque hortatur sermo divinus fungiert, worauf dann der Sermo 23 und 24 der Engelbrecht'schen Ausgabe folgt. Das 6fache für Faustus sprechende Zeugnis reduziert sich somit auf ein 2faches. 2) ist zu beachten, dass sämtliche oben genannten Faustushandschriften einer sehr späten Zeit angehören, zudem auch in ihrem Werte mit den

Cäsariushandschriften nicht konkurrieren können.[1]) Neigt sich somit die Wagschale zu gunsten eines Cäsarianischen Ursprungs der Predigt, so kann doch ein solches Abwägen der Stimmen nur zu Vermutungen führen. Gehen wir daher auf die Predigt selbst näher ein!

Hier ist zunächst zu sagen, dass Eng. 23 sich zum grössten Teile aus grösseren oder kleineren Stücken von 4 verschiedenen Predigten der Ps.-Eusebianischen Sammlung zusammensetzt. Es sind die Predigten NNr. 38, 41, 42 u. 34.[2]) Vergleichen wir den Text der Entlehnungen mit den Originalstellen, so ergibt sich, dass dem Verfasser von Eng. 23 die eben genannten Ps.-Eusebianischen Predigten vorgelegen haben müssen, und die Übereinstimmung nicht am Ende auf ein gedächtnismässiges Reproduzieren zurückgeführt werden darf. Denn neben mancherlei, bald mehr bald weniger tiefgreifenden Umgestaltungen, Einschaltungen, Auslassungen und dergl., finden sich Partien, in denen die Entlehnungen bis auf die Partikeln und die Wortstellung mit dem Original genau übereinstimmen, ein Thatbestand, der die Untersuchung nicht nur in ausnehmender Weise erleichtert, sondern auch ein sicheres Urteil in der Autorfrage ermöglicht.

Zunächst ist ausgeschlossen, dass der Kompilator von Eng. 23 identisch ist mit dem Verfasser der eben genannten Ps.-Eusebianischen Homilien. Wollten wir letzteres annehmen, so bliebe gänzlich unerklärt, warum solche Änderungen vorgenommen sind, wie: non ad requiem (scil. convenimus) in: non ad quietem (314, 4); oder gladium retundamus in: gl. recondamus (314, 19); oder peculiarius pertinet in: peculiariter p. (315, 1); oder res necessitatis quid est in: res necessitatis quid exigit (315, 7); oder nihil vero in: nihil autem (ibid.); oder vitam agere in: vitam habere (315, 9); oder si humilem patientemque se praebuerit in: si quis . . . . humilitatem aut patientiam praebuerit (315, 17 f.); oder facilius qd evenire solet in:

---

[1]) Vgl. Arnold. a. a. O. S. 451.

[2]) Vgl. zu (Eng. 23) p. 314, 4—315, 8: Ps.-Eusebius 38, p. 659 G; zu 315, 9—317, 6: Ps.-Euseb. 41, p. 662 D; zu 317, 6—20: Ps.-Euseb. 42. p. 663 F und zu 318, 5 ff.: Ps.-Euseb. 34, p. 656 D.

facilius qd inveniri solet (315, 21); oder quanti ad eum (scil. solem) conspexerint in: q. a. e. perspexerint (316, 18); oder integer permanet in: integer perseverat (316, 19) etc. Solche Änderungen lassen sich m. E. in befriedigender Weise nur durch die Annahme erklären, dass der, welcher sie vornahm, die Ausdrucksweise seiner Vorlage als eine ihm, sozusagen, nicht kongeniale empfand und sie deshalb durch eine ihm geläufige ersetzte. Anders liegt die Sache natürlich an Stellen wie 314, 6. Hier lautete die Vorlage: ad agonem huc processimus, ad exercenda cum vitiis bella properavimus. Dass der Autor bei der Wahl des letzteren Ausdrucks von dem vorhergehenden ad agonem processimus, d. h. von dem ihm hierbei vorschwebenden Bilde (Arena!) abgesehen hat, kann ebenso wenig zweifelhaft sein, wie das andere, dass der Kompilator durch eben dies vorhergehende ad agonem processimus sich veranlasst sah, für das properavimus ein conscendimus einzusetzen, wobei er sich der Diskrepanz nicht bewusst wurde, die nun zwischen dem bella und conscendimus entstand.

Doch nicht die Frage nach der Identität der Verfasser von Eng. 23 und Ps.-Eusebius 38, 41, 42, 34 ist es, die uns hier interessiert, sondern die, ob der Kompilator in der Person des Faustus von Reji gesehen werden darf. Die Frage ist zu verneinen. Unsere Predigt weist in den ihr mit den Ps.-Eusebiuspredigten gemeinsamen Partien eine ganze Reihe charakteristischer Änderungen auf, die von Faustus nicht herstammen können. Folgendes sei erwähnt.

1) 316, 19 ist ein ipse tamen integer permanet geändert in: et ipse tamen integer perseverat. Befragen wir den Sprachgebrauch des Faustus, wie er uns in seinen beiden Hauptschriften und den Briefen entgegentritt, so kann kein Zweifel sein, dass diese Änderung von ihm nicht herstammen kann. Perseverare findet sich bei ihm nur 3 mal, dazu nie in einer derartigen ungewöhnlichen Verbindung mit einem prädikativen Adjektivum.[1]) Häufig dagegen ist bei ihm permanere mit einem prädikativen Adjektivum.[2]) Es hiesse denkbarst Un-

[1]) Vgl. perseverans — pertransiens 115, 4; perseverare in gratia 53, 11 und perseverans et acquisitus 89, 4.

[2]) Vgl. inlibatum p. 8, 26; aeternum p. 9, 12; captivum p. 50, 18;

wahrscheinliches annehmen, wenn wir Faustus eine ihm geläufige Ausdrucksweise durch eine ihm ungeläufige ersetzt haben liessen.

2) 317, 12 ist in dem Satze der Vorlage: sufficiebant illi per se nostra crimina zu letzterem et peccata hinzugefügt worden, so dass wir nun die Verbindung crimina et peccata haben. Auch hier ist es undenkbar, dass diese Hinzufügung des peccata von Faustus vorgenommen sein sollte. Er hätte damit etwas gethan, was ihm durchaus ungewohnt war. Denn so dürfen wir urteilen angesichts des Thatbestandes, dass nirgends bei Faustus weder 1) die Verbindung peccata et crimina oder crimina et peccata sich findet, noch auch 2) die Verbindung von peccatum mit einem ihm sonst geläufigen[1]) Synonymon für Sünde.

3) 317, 5 ist zwischen in und saeculo das hoc eingeschoben. Die Stelle, soweit sie für uns in Betracht kommt, lautet: Certi simus, ... nisi nostras cotidie resecemus et circumcidamus passiones, deteriores multum nos effici, quam fueramus, dum in hoc saeculo viveremus. Dass das in hoc saeculo hier unmissverständlich den Gegensatz zu einem weltabgewandten klösterlichen Leben bildet, ist ebenso klar, wie das andere, dass das hoc nicht nur nicht gemisst, sondern sogar als unpassend empfunden werden kann. Wenn es aber trotzdem eingeschaltet ist, so begreift sich dies wiederum nur bei der Annahme, dass der Kompilator hiebei sich durch eine ihm individuell eigentümliche, gewohnheitsmässige Ausdrucksweise bestimmen liess. Zu Faustus' individuellen Sprachgewohnheiten hat diese Ausdrucksweise aber jedenfalls nicht gehört. Es lässt sich bei ihm ein ganz bestimmter Sprachgebrauch nachweisen. Hoc saeculum — so 1 mal 91, 11, dafür an anderer

---

integrum p. 121, 14; inexhaustum atque in se plenum p. 131, 12; indeminutum atque indivisum p. 131, 18; vgl. auch 22, 4; 38, 4; 53, 20; 121, 14; 128, 13; 163, 21; 191, 6; (198, 23 ep. 6).

[1]) Vgl. delictum (10, 11; 13, 13; 63, 27; 64, 20; 71, 25; 88, 19; 191, 5; 198, 2), scelus (65, 8) flagitium (63, 25; 192, 15; 192, 20), facinus (54, 7; 64, 14), crimen (9, 28; 10, 15; 32, 1; 38, 12; 39, 23; 42, 7; 54, 6; 65, 20; 69, 5; 81, 3; 87, 2; 173, 3; 179, 19; 190, 12; 194, 5), vitium (25, 2; 13, 9; 31, 28; 59, 18; 81, 24; 95, 16; 185, 24; 191, 5; [213, 23 ep. 9]).

Stelle praesens saeculum 81, 26 — ist ihm dieser Zeitlauf im Gegensatz zu jenem himmlischen, ewigen (= illud saeculum 92, 5; 96, 6 oder alterum s. 188, 16). Diese Welt, im Gegensatz zu jener Welt des mönchischen Ideals, ist ihm schlechtweg saeculum. 4 mal bezw. 2 mal gebraucht er das Wort in diesem Sinne und zwar jedesmal ohne ein hic. [1])

4) 307, 2 hiess es in der Vorlage: Certum est, carissimi, nisi hic nostras cotidie resecemus et circumcidamus passiones etc. Hieraus ist in unserer Predigt geworden: Certi simus, carissimi, quod, nisi caveamus, nisi nostras cotidie etc. Was zunächst die Änderung von certum est in certi simus betrifft, so wäre diese bei der Annahme, dass Faustus der Kompilator unserer Predigt ist, wenn auch auffällig, so doch nicht unerklärlich. Das Streben nach einer homiletisch wirksameren Ausdrucksweise könnte ihn veranlasst haben, das objektive certum est [2]) in das bei ihm zwar nur 1 mal sich findende [3]) subjektive certus sum zu ändern. Unerklärlich bleibt aber die Einschaltung des caveamus. Denn nirgends findet sich bei ihm ein absoluter Gebrauch von cavere. Nur 1 mal kommt das Verbum überhaupt bei ihm vor und zwar in der Verbindung: cave nimiam lectionem 207, 8.

5) 315, 7 ist aus nihil enim habere interdum res necessitatis est geworden: nihil enim proprium habere, interdum res necessitatis exigit. Dass die Änderung eine glückliche ist, kann nicht behauptet werden. Denn nicht dieses kann die Meinung des Kompilators gewesen sein, dass die Notwendigkeit einen zuweilen zwinge nichts zu haben — nur von einem Aufgeben des Besitzes könnte dieses ausgesagt werden —, sondern der Kompilator wollte, wie das folgende nihil autem concupiscere res est virtutis beweist, sagen, dass unsere Besitzlosigkeit zuweilen ihren Grund in von uns unabhängigen Verhältnissen habe. Sollte nun aber Faustus eine ihm geläufige Ausdrucks-

---

[1]) Vgl. Nam in medio saeculi institutionem eremiticam proferre quanta magnanimitas, tanta est difficultas 210, 7; quod despecto tandem saeculo infelicitatem eius magnam respuit 211, 24 (ep. 9); prudentia saeculi — spiritalis sapientia 213, 21 (ep. 9); saeculi peregrinus — paradisi candidatus 216, 17.

[2]) Bei Faustus 3 mal : 55, 7; 120, 4 und 178, 8 (ohne est!).

[3]) Vgl. Certum esse de fide cuius 195, 11.

weise — denn das wäre die Verbindung res necessitatis est —[1]) durch eine andere, ihm zwar auch nicht ungeläufige[2]) ersetzt haben, die aber den Gedanken, welcher zum Ausdruck gebracht werden sollte, nicht in einer präziseren, sondern gerade in einer unpräziseren Form wiedergab? Das ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern undenkbar.

6) 315, 7 ist das nihil vero concupiscere res est virtutis der Vorlage geändert in: nihil autem concupiscere etc. Auch hier ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Änderung von Faustus vorgenommen sein sollte. Vero findet sich bei Faustus im Vergleich zu autem unvergleichlich häufiger, weit über 60 mal.

7) 315, 21 ist das quod peius est eingeschaltet. Nach dieser Phrase suchen wir bei Faustus vergeblich.

Die übrigen Differenzen zwischen unserer Predigt und ihren Vorlagen sind zu farblos, als dass sie ein sicheres Urteil erlaubten. Doch das Angeführte genügt zur Erhärtung unserer Behauptung, dass weder 1) der Verfasser der Vorlagen und der Kompilator unserer Predigt ein und dieselbe Person gewesen sein können, noch auch 2) der Kompilator in der Person des Faustus von Reji gesucht werden darf. Der Kompilator ist Cäsarius von Arelate. Für ihn spricht nicht nur das ungemein günstige handschriftliche Zeugnis, sondern auch der Umstand, dass in eben den Änderungen und Einschaltungen, welche einen faustinischen Ursprung von Eng. 23 ausschliessen, uns Eigentümlichkeiten des cäsarianischen Stils entgegentreten. Einen detaillierten Nachweis verspare ich auf Teil 3 dieser Studien.

Zum Schluss ein Wort über diejenigen Partien unserer Predigt, bei denen — sie sind wenig umfangreich — eine Entlehnung aus fremden Quellen sich nicht nachweisen lässt. Hier fällt auf, dass sie bezüglich der Sprache aus dem Rahmen des

---

[1]) Vgl. Quid res accedentis munificentiae est 88, 30; qd res iuris — naturae est 139, 25; qd res officii est 163, 12.

[2]) Verbindungen wie res necessitatis, d. h. res mit einem Gen. qualitatis fehlen bei Faustus nicht. Vgl. rem immortalitatis alicubi quaerere 96, 9; res gratiae — naturae cui in ipsa similitudine dei traditur 77, 22. Die Wendung res necessitatis qd exigit enthält also, zumal da exigere bei ihm häufig ist, nichts Unfaustinisches.

Ganzen nicht heraustreten. Ist Cäsarius der Kompilator, so stammen die — wie vorläufig anzunehmen — nicht ausgeschriebenen Partien wohl nicht von Cäsarius selbst, vielmehr werden, wo Eng. 23 aus 4 verschiedenen Predigten kompiliert ist, auch sie einer fremden Quelle entlehnt sein.

Die mosaikartige Beschaffenheit von Eng. 23 ist übrigens geeignet — wenn auch nur in einigem —, ein Licht über das bisher noch immer bestehende literargeschichtliche Rätsel zu verbreiten, das uns in der Predigtsammlung des Ps.-Eusebius entgegentritt. Wir sahen oben, dass Eng. 23 aus Ps.-Eusebius 38, 41, 42 und 34 kompiliert ist. Die 3 ersten NNr. sind die hom. ad monachos IV, VII und VIII und Nr. 34 ist die Predigt über Maximus, den Vorgänger des Faustus in der Abtwürde von Lerinum und in der Bischofswürde von Reji. Diese Thatsache legt die Vermutung nahe, dass die 4 Predigten schon zu Cäsarius' Zeit Bestandteile einer grösseren Sammlung waren, die etwa unserem heutigen Corpus Ps.-Eusebianum oder doch einem Teil desselben entsprach.

Nr. 37 des Corpus Ps.-Eusebianum. [1]

Auch diese Predigt ist uns handschriftlich nicht unter einem Namen überliefert. Cäsarius, Faustus und, in gewissem Sinne, auch Eucherius erheben auf sie Anspruch.

Unter Faustus' Namen ist sie, soweit sich sehen lässt, in folgenden Handschriften überliefert: [2])

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

---

[1]) (Hom. III ad monachos:) Instruit nos atque hortatur sermo divinus p. 657.

[2]) Vgl. zum Folgenden den handschriftlichen Nachweis zu dem oben auf S. 191 ff. behandelten Sermo Faust-Eng. 23 und Engelbrecht, Studien etc. S. 80 ff.

d) im Cod. Escorialensis Q. II 22 s. XII;
e) im Cod. Reginensis 245 s. XII—XIII;
f) im Cod. Vindobonensis 16 s. VIII—IX;
g) im Cod. Escorialensis R. III 25 s. IX in.;
h) im Cod. Reginensis 140 s. IX—X.

Unter Cäsarius' Namen scheint die Predigt allein im Cod. Sangallensis 193 überliefert zu sein. Sie findet sich hier auf S. 127 f., nachdem auf S. 1—126 vorhergegangen „homiliae sancti Caesarii Arelatensis numero XII." Der Name des Cäsarius scheint jedoch erst nachträglich eingeschaltet zu sein.[1]) Hierdurch wird der Wert dieses Zeugnisses nicht unwesentlich beeinträchtigt. Denn es muss unentschieden bleiben, ob wir es hier mit einer in einer handschriftlichen Überlieferung begründeten Überschrift zu thun haben oder mit einer solchen, die ihr Entstehen der blossen Vermutung irgend eines Kopisten oder sonst irgend jemandes verdankt. Gedruckt findet sich die Predigt unter Cäsarius' Namen[2]) in dem zwar kritiklosen und konfusen, doch wegen Mitteilungen aus heute verschollenen Handschriften stellenweise wertvollen Chronicon Lerinense des Lerinenser Mönches Vincenz Barrali (1613).[3]) Arnold hat aus diesem Umstand geschlossen, dass Barrali eine Handschrift vor sich gehabt haben müsse, welche die Predigt dem Cäsarius zuschrieb. Ein berechtigter Schluss. Es fragt sich aber nur, ob diese Handschrift nicht am Ende der eben genannte Cod. Sangallensis war. Arnold hat diese Frage verneint, wie mir scheint, mit wenig Recht. Denn die Worte Barrali's (in der Vorrede zu seinem Chronicon): Plus quam viginti dioeceses Gallicanas, tum varia monasteria ac eorum cartophilacia priscaque manuscripta, ubi me aliquid advenire sperabam, inquisivi — Worte, aus denen A. geschlossen hat, dass Barrali offenbar keine anderen als französische Handschriften benutzt habe, scheinen mir letzteres so wenig aus-

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 454.
[2]) Vgl. zum Folgenden Arnold, a. a. O. S. 454, 493 und 509.
[3]) Barrali lässt übrigens, ohne zu merken, dass er sich wiederholt, unsere Predigt p. 76 unter Faustus' Namen, p. 305 unter dem des Cäsarius drucken.

zuschliessen, dass sie es vielmehr verlangen. Denn mit dem tum varia monasteria ist unzweideutig ein Zweites neben den dioeceses Gallicanae genannt: Barrali hat zuerst mehr als 20 Dioecesen Galliens, darauf noch verschiedene Klöster besucht, in denen er etwas für seine Zwecke finden zu können sich versprach. Ist dies aber der Fall, dann ist es mehr als wahrscheinlich, dass er auf seinen Forschungsreisen auch nach dem berühmten, dazu von seinem Wohnorte doch gar nicht so schwer zu erreichenden St. Gallen gekommen ist.

Als dritter Autor unserer Predigt — aber nur in den gedruckten Ausgaben — figuriert Eucherius von Lyon. Handschriftlich scheint die Predigt nirgends als eine des Eucherius überliefert zu sein.[1]) Doch werden wir gut thun, bei unserer Untersuchung auch von letzterem nicht abzusehen. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass die ältesten Herausgeber auf Grund einer handschriftlichen Gewähr die Predigt als eucherianisch ediert haben.

Welcher von diesen 3 Männern ist nun der Verfasser der Predigt?

Ausgeschlossen erscheint mir zunächst die Autorschaft des Cäsarius und zwar um deswillen — ich sehe von gewissen sprachlichen Bedenken zunächst ab —, dass die Predigt im Leben des Cäsarius sich nicht unterbringen lässt.

Wir fragen: wenn Cäsarius Autor unserer Predigt ist, wo und wann, bezw. in welcher Stellung könnte er sie gehalten haben? An sich ist ein Vierfaches möglich. Entweder er hat die Predigt gehalten 1) als Mönch in Lerinum oder 2) als junger Kleriker, Diakonus oder Presbyter, in Arles oder 3) als Abt des Rhoneinselklosters bei Arles oder endlich 4) als Gast oder Visitator eines Klosters, nachdem er bereits den Arelatenser Bischofsstuhl bestiegen hatte. Alle 4 Möglichkeiten erweisen sich bei näherer Prüfung als unannehmbar.

[1]) Engelbrecht erwähnt in seinen „Studien" S. 63, dass ihm vom künftigen Herausgeber der Werke des Eucherius, Dr. Karl Wotke, die Mitteilung geworden, dass diesem keine einzige der bei Ps.-Eusebius sub NNr. 35—44 sich findenden Mönchspredigten als unter Eucherius' Namen überliefert bekannt sei.

Ad 1. Wir wissen, dass Cäsarius, als er (489) nach Lerinum kam, etwa 19 Jahre alt war und dass er etwa 9 Jahre Angehöriger des Klosters gewesen ist; 2) dass er von den Ämtern, die es im Kloster gab, kein anderes als das eines Speisemeisters bekleidet hat; 3) dass er, seines Amtes als Speisemeister enthoben, sich in so hohem Grade asketischen und religiösen Übungen widmete, dass er erkrankte und vom damaligen Abt von Lerinum Porcarius nach Arles zur Wiederherstellung seiner Gesundheit geschickt wurde,[1]) — davon aber, dass er in Lerinum gepredigt hätte, erzählen seine Biographen nichts. Dies Schweigen ist bedeutsam. Denn bei der enthusiastischen Verehrung, welche die Biographen für ihren Lehrer hegen, ist es undenkbar, dass sie sich eine Thatsache entgehen liessen, die ihnen den geeignetsten Anlass bot, einen Zweig mehr in den Ruhmeskranz zu fügen, den sie ihm gewunden. Er, der junge Mönch, dazu noch in untergeordneter Stellung, erfährt von seinem Vorgesetzten die Auszeichnung, zum Predigen aufgefordert zu werden. Welch eine Gelegenheit — wenn Cäsarius wirklich in Lerinum gepredigt hätte — darauf hinzuweisen, dass schon damals aus ihm hervorleuchtete, was ihm später den Ruf eines gottbegnadeten Redners einbrachte. Den Biographen ist die Eigentümlichkeit der cäsarianischen Predigtweise nicht entgangen.[2]) Mit feinem Verständnis haben sie letztere in der ihm in so hohem Grade eigenen Gabe erkannt, das Leben in seiner konkreten Wirklichkeit mit den Augen des scharfen Beobachters zu schauen und das Geschaute und Erlebte in lebendiger Individualisierung in seinen Predigten zu verwerten. Bei einem solchen Manne mussten schon die ersten Predigtversuche den verraten, der er später wurde, wo Schulung und Übung das Ihre dazu beigetragen hatten, die vorhandenen Anlagen weiter zu entwickeln und zur Reife zu bringen.[3])

Zu diesem Schweigen der Biographen kommt weiter der ganze Tenor der Predigt. Dieser verrät aufs unzweideutigste,

---

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 42 ff.

[2]) Vgl. die vita Caesarii I, 13 (10) P.L. 67, 1007 A.

[3]) Vgl. die die Eigenart der cäsarianischen Predigtweise treffend charakterisierende Skizze bei Arnold, a. a. O. S. 122 ff.

dass wir im Redner nicht irgend ein Glied der klösterlichen Genossenschaft zu sehen haben, sondern einen Mann, der an leitender Stelle steht, seiner seelsorgerischen Aufgaben und Pflichten sich aufs lebhafteste bewusst ist und daher sich berufen fühlt, gewissen traurigen Erscheinungen innerhalb der Klostergemeinschaft entgegenzutreten und auf ihre Beseitigung hinzuarbeiten.[1]) Der Redner kann in keinem anderen gesehen werden als im Präpositus oder Abt des Klosters. Hierzu stimmt, dass in der ganzen Predigt sich auch nicht das leiseste Anzeichen findet, dass hier ein solcher spräche, für den das Predigen ein Ungewöhnliches bedeutete. Die Predigt gehörte aber zu den Pflichten des Klostervorstandes.[2]) — Cäsarius kann aber,

ad 2, die Predigt auch nicht in seiner Stellung als Arelatenser Diakonus oder Presbyter, sei es in dem einen oder anderen Kloster, gehalten haben, da der Redner sich durch nichts als einen Gast oder Fremden verrät, sondern sich durchweg, wie wir gesehen haben, als einen Angehörigen der Klostergemeinschaft selbst — den Präpositus oder Abt — zu erkennen gibt. Aber vielleicht,

ad 3, als Abt des Rhoneinselklosters bei Arles? Doch auch diese Annahme erweist sich bei näherer Prüfung als unmöglich. Wie aus einzelnen Stellen der Predigt hervorgeht, hat das votum stabilitatis noch nicht zu den Stücken gehört, zu denen die Insassen des Klosters, an welche diese Ermahnungsrede ergeht, sich hatten verpflichten müssen. So lässt p. 658 A der Redner einen Mönch, der eine Zurechtweisung erfahren oder einer Disziplinarstrafe unterworfen ward, sagen: Desero atque discedo, hoc ego ferre non patior, ingenuus homo sum; oder ibid. B: Malo discedere quam emendare, quam satisfacere, quam implere quod praecipis. In B Mitte sucht der Redner dann einem solchen, der mit seinem Weggehen droht, die Nutzlosigkeit und Unvernünftigkeit seines Thuns klar zu machen. Er sagt: Quid prodest quod discedis, qui undique astrictus es vinculis passionum, oder: Quid prodest quod discedis, qui quo-

---

[1]) Vgl. namentlich den ersten Teil der Predigt.

[2]) Vgl. Ps.-Eusebius 38 Anfang p. 659.

cumque locorum vadis, te tecum portas, oder (C Anfang): Non obedire autem et velle discedere, hoc est, dupliciter diaboli voluntatem facere und schliesslich (C Mitte): Nonne amentiae genus est, ut hoc quisque pro remedio expetat, quod etiam a praeposito non nisi pro summo crimine non possit inferri? In E (Mitte) beleuchtet der Redner den Einwand: Nunquid statim de hoc loco dicedere, ruina dicenda est? Diese Stellen beweisen, dass das votum stabilitatis, für die, an welche die Predigt gerichtet ist, noch nicht bestand. Zugleich lässt sich aber auch aus der Art, wie der Redner seinen Gegenstand, speziell den eben genannten Einwand (nunquid etc.) behandelt, erkennen, dass er in der Freizügigkeit der Mönche nicht eine Gefahr für eine gesunde Entwickelung des genossenschaftlichen Zusammenlebens sieht, sondern nur eine solche für die betreffenden Personen selbst. Sie will er seelsorgerisch bewahren und vor einem Schritte zurückhalten, mit dem sie sich in Not und Gefahr begeben. Beides, sowohl die als noch bestehend vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche als auch die Beurteilung dieser Erscheinung von seiten des Redners, lässt sich, wie gleich klar werden wird, mit der Annahme, dass Cäsarius die Predigt während seines Abbats auf der Rhoneinsel verfasst hat, nicht vereinen.

Wir wissen, dass Cäsarius 3 Jahre dem Kloster als Abt vorgestanden hat, und dass eine seiner ersten Massnahmen in dieser seiner neuen Stellung war, dass er dem Kloster eine neue Regel gab. Neu ist unter den Aufnahmebedingungen das votum stabilitatis.[1]) Die Regel beginnt mit den Worten: Inprimis, si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseveret; sie schliesst: Quia non qui inceperit, sed qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit. Das Wort Matth. 10, 22 steht Cäsarius im Vordergrunde seines Interesses. Ist dies aber der Fall, dann ist es mehr als wahrscheinlich, dass er auch schon vor der Aufstellung seiner Regel, wenn diese nicht schon gleich im ersten Anfang seiner äbtlichen Thätigkeit erfolgt war, seine Ermahnungen und Warnungen, sofern sie die Freizügigkeit der

---

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 91 ff.

Mönche betrafen, unter den Gesichtspunkt des perseverare usque ad finem gestellt hat — einen Gesichtspunkt, der den desbezüglichen Ausführungen unserer Predigt gänzlich fremd ist. — Als unmöglich erweist sich schliesslich,

ad 4, die Annahme, dass Cäsarius die Predigt als Bischof gehalten hat. Es ist hier bereits Gesagtes zu wiederholen. Denn 1) ist der Redner Abt oder Präpositus des Klosters, zu dessen Insassen er redet, und 2) hätte Cäsarius über die in der Predigt vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche nicht so reden können, wie hier geschieht. Bewährt wird das unter 1—4 Gesagte dadurch, dass, wie bereits eingangs bemerkt wurde, auch sprachliche Bedenken gegen einen cäsarianischen Ursprung der Predigt geltend gemacht werden müssen.

Schon die Mauriner haben in der Vorrede zu Bd. V der Werke Augustins geurteilt: Stilus Caesarii admodum facilis ad agnoscendum est. Sie haben recht. Denn Caesarius hat in der That, wie es treffend formuliert worden ist, [1]) „eine ganz bestimmte Manier zu denken und zu sprechen", ja letztere ist bei ihm so stark ausgeprägt, dass m. E. von jedem, der auf Grund selbständiger Untersuchungen sich ein Urteil über seine Schreib- und Denkart gebildet hat, die Behauptung gewagt werden darf, dass in nicht wenigen Fällen auf rein sprachliche Indizien hin eine bisher herrenlose Predigt ihn nicht nur vermutungsweise zugewiesen, sondern als eine ihm gehörige erwiesen werden kann. [2]) Diese Eigentümlichkeit der Schreibweise des Cäsarius ermöglicht nun auch das Urteil, dass der Stil unserer Predigt zwar nicht uncäsarianisch in dem Sinne ist, dass Cäsarius der Verfasser schlechterdings nicht sein könnte, wohl aber nicht „cäsarianisch" in dem Sinne, dass hierdurch das eben auf Grund historischer Erwägungen gewonnene Resultat (Cäsarius nicht der Verfasser) irgendwie in Frage gestellt werden könnte.

Wir fragen weiter nach einer eventuellen Autorschaft des Eucherius. Die Frage ist, ganz abgesehen davon, dass ein

---

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 494.

[2]) Vgl. auch Morin, Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire, in der Revue Bénédictine, fevrier 1893.

handschriftliches Zeugnis für ihn, wie es scheint, nicht erbracht werden kann (s. o.), nicht schwer zu erledigen. Eucherius ist nie Abt oder Präpositus eines Klosters gewesen. Unsere Predigt kann aber, wie wir gesehen haben, nur vom Klostervorsteher gehalten worden sein. Bestätigt wird dieses Resultat durch die Sprache der Predigt. Zwar können die beiden umfangreicheren Werke des Eucherius, seine Formulae spiritalis intelligentiae und seine Instructiones, bei ihrem lexikalischen bezw. scholienhaften Charakter uns ein rechtes Bild seiner Schreibweise nicht vermitteln. Mit seinem Stil bekannt machen können füglich nur seine beiden wenig umfangreichen Briefe, der an Valerianus De contemptu mundi und der an Hilarius De laude eremi. Doch diese genügen für unsere Zwecke. Denn kommt man von der Lektüre dieser Briefe zu der der uns augenblicklich beschäftigenden Predigt, so mutet uns letztere fremd an. Eine ganze Reihe von Wörtern und Wendungen, in denen wir wegen ihres wiederholentlichen Vorkommens Lieblingsausdrücke des Eucherius sehen müssen, fehlen in der Predigt, während wiederum Eigentümlichkeiten der letzteren bei jenem vergeblich gesucht werden.

Weisen wir somit auch Eucherius als Verfasser unserer Predigt ab, so ist jetzt zum Schluss zuzusehen, ob das, wie wir oben gesehen haben, für Faustus günstige Zeugnis der Handschriften sich mit dem Inhalt und der Form der Predigt vereinigen bezw. als ein berechtigtes erweisen lässt. Wir können uns hierbei kürzer fassen, da das in Betracht kommende Material bereits oben — wenn auch zum Teil unter anderem Gesichtspunkte — seine Besprechung gefunden hat.

Was zunächst die Person des Redners betrifft, so sahen wir, dass der Redner Angehöriger der Klostergemeinschaft ist, zu welcher er redet, — Abt oder Präpositus derselben. Faustus könnte also unsere Predigt als Abt von Lerinum (433—452) gehalten haben.[1] Zu dieser Zeit würde weiter stimmen die in der Predigt noch als bestehend vorausgesetzte Freizügigkeit der Mönche,[2] sowie schliesslich auch das, was uns in der

[1]) Vgl. zur Chronologie die Prolegg. der Engelbrecht'schen Faustusausgabe p. VIII seqq.

[2]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 94 ff.

Predigt an dogmatischen oder sonstigen Anschauungen hie und da entgegentritt. So liesse sich zu Nec de nobis aliquid praesumamus, quia Dei est omne quod possumus (p. 659 C Anfang) vergleichen: Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem (67, 4 ff.) und: Sed omni modo adrogantiam et praesumptionem laboris excludimus, ut totis viribus desudantes, ne gratia in nobis evacuetur, quidquid de manu domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non praemium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse, non meriti, cum evangelista dicentes: servi inutiles sumus etc. (ep. ad Lucidum 163, 8 ff.). Zu den Ausführungen über das sanctus adhuc sanctificetur (p. 659 B Ende) vgl.: Qui conlatam a deo misericordiam subdita et sollicita mente servaverit, ampliorem misericordiam consequetur, sicut alio loco dicit: qui enim habet, dabitur illi et superabundabit, id est, qui acceptum dei donum cum vigilantia et cordis timore custodit, magis ac magis gratiae ipsius capiet augmentum, ut ei profectus ipse pariat incrementa profectuum, sicut alio loco dicit: et sanctus adhuc sanctificetur (43, 18 ff.) Zu den Ausführungen über das peccator adiiciet ad peccandum (p. 659 A) vgl. das vires subtrahit resistendi consuetudo peccandi 88, 22, das sich zur Predigtstelle wie Thema zur Ausführung verhält und p. 658 D (Anfang) auch seine sprachliche Parallele hat (Et sane dubium non est, quod vires inoboedientibus divinitus subtrahuntur). Vgl. liesse sich weiter: In spem coelestium promissorum tanto incitemur studio, tantoque inardescamus affectu, ut cum praemiorum dignitate desideriorum magnitudo concordet (p. 657 G Ende) und: Quapropter honorem sancti operis ac laboris de praemii magnitudine ac dignitate metire (33, 26 f.); ferner: Non vult Deus noster bona sua nimia inveniendi facilitate vilescere: preciosa et concupiscibilis merces, cupidum amatorem et avidum negociatorem requirit (p. 657 H Anfang) und: Nisi fuerit oboedientiae praemissa devotio, gratiae vilescit oblatio (95, 2 f.) und: (Quapropter honorem sancti operis ac laboris de praemii magnitudine ac dignitate metire,) cuius palmam tu pariter et coronam vilem absque dubio iudicas, si eam sine laboriosa con-

tritione adprehendi posse confirmas . . . . . . si opera cessabunt, honorem merita non habebunt, si nihil fuerit in labore arduum, nihil erit in virtute pretiosum (33, 26 ff. und 34, 19 ff.); ferner: Ergo totis licet et animae et corporis laboribus desudemus, totis licet obedientiae viribus exerceamur: nihil tamen condignum merito pro coelestibus bonis compensare et offerre valebimus (p. 657 H Mitte) und: Sed omnimodo adrogantiam et praesumptionem laboris excludimus, ut totis viribus desudantes, ne gratia in nobis evacuetur, quidquid de manu domini susceperimus, donum pronuntiemus esse, non praemium, scientes laboris ipsius fructum officii rem esse non meriti etc. (ep. ad Lucidum 163, 8 ff.); vgl. auch: (Deus) pro hominis purgatione multo labore desudat (56, 4). Erwähnt sei schliesslich noch ein kurzer aber charakteristischer Satz p. 658 C. Es heisst hier: Quae (scil. infidelitas) cum captivam illaqueaverit mentem, statim intoleranda atque impossibilia facit etiam illa, quae parva ac levia sunt. Voraus ging: Ille (scil. der Teufel) enim quia non potest aliquem absolute de loco salutis excutere, immittit primum occasiones, et causas, immittit inobedientiae passionem, quam semper socia infidelitas comitatur. Dass das (quae cum) c a p t i v a m (illaqueaverit mentem) an unserer Stelle proleptisch steht, ist möglich, angesichts der psychologisch feinen Schilderung jedoch, wie an unserer Stelle, so auch an anderen Stellen der Predigt, nicht recht wahrscheinlich. Die mens ist dem Redner, bevor noch das illaqueare stattfindet, thatsächlich schon eine captiva und das ist psychologisch fein gedacht. Eine hübsche Parallele zu diesem captivam wäre — falls es hier, wie eben angenommen wurde, gebraucht ist — De gratia II, 10 (88, 19 ff.): Quam ob rem, si quando delictum aliquod anima intra domicilium suum captiva meditatur, reclamant ei cogitationum secreta etc.

Überblicken wir das Angeführte, so scheint kein anderes Schlussurteil möglich, als dieses, dass unsere Predigt von Faustus von Reji stammt. Trotzdem wage ich nicht, dies mit Bestimmtheit zu behaupten und zwar wegen der Sprache der Predigt. Diese lässt ein spezifisch faustinisches Gepräge vermissen. Hierzu kommt die leichte und gefällige Diktion, sowie die durch einen reichen Wort- und Begriffsschatz, durch Bilder

und Vergleiche ausgezeichnete Darstellungsweise, sowie namentlich der Umstand, dass die Predigt, soweit sich auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus urteilen lässt, einerseits eine Reihe von charakteristischen Differenzen mit dem Sprachgebrauch des letzteren aufweist, anderseits eine Reihe von Begriffen, Wörtern und Wendungen enthält, deren Fehlen bei ihm auffällig sein muss. Als Beleg hierfür sei folgendes angeführt:

1) 2 mal findet sich ein merito in eigentümlicher Umgebung. P. 657 H (Mitte) heisst es: Nihil tamen condignum merito pro coelestibus bonis compensare et offerre valebimus [1]) und p. 658 B (Ende): Quid prodest, quod discedis, qui quocumque locorum vadis te tecum portas? Merito discederes, si quoquam te fugere posses. Das merito entspricht hier beide Mal etwa einem re vera. Faustus hat ein merito zwar nicht selten, nie aber in diesem Sinne. [2])

2) 2 mal findet sich das Adverbium digne (Putamus, charissimi, quod digne quaerat illa anima etc. p. 658 A Anfang und: Digne aliquis discessit, si illo ire possit etc. p. 658 B Ende). Faustus ist dieses Wort fremd.

3) 2 mal findet sich ein quid est hoc aliud quam? (S. 658 B). Faustus hat durchgängig in analogen Fällen statt des quam ein nisi. [3])

4) 2 mal findet sich die Wendung quid cui evenit (Postremo eveniet eiusmodi animabus 658 D Ende und: Eiusmodi animae eveniet illa sententia etc. 659 B Ende). Faustus ist diese Wendung fremd. Zu beachten wäre auch, dass das 2 malige eiusmodi bei Faustus keine Parallele hat. Er hat durchgängig huiusmodi. [4])

---

[1]) Dass merito nicht am Ende als eigentlicher Ablativus zu fassen und mit condignum so oder anders zu verbinden ist, — dafür bürgt das zweite im Text angeführte Beispiel.

[2]) Vgl. 11, 23. 27; 12, 17; 30. 13; 35, 27; 110, 23; 123, 25; 143. 22; 216, 9.

[3]) Vgl. speziell zu quid aliud nisi: 10, 3; 16. 25; 40, 23; 108, 25; und sonst: 37. 14; 48, 1; 51, 21; 52. 11; 74, 2; 76, 11; 81, 28; 110, 6; 131, 6; 149, 4; 156. 1; 189, 5.

[4]) Vgl. 34, 10; 116. 25 (huiuscemodi); 132. 9; 133. 3; 172, 5; 184. 17; 186, 1.

5) p. 658 D (Ende) ist ein Citat eingeführt mit einem sic enim legimus und F (Mitte) mit einem hoc ait sermo divinus. Man beachte die Stellung des hoc und des sic. Dergleichen Citateinführungen sind Faustus fremd. [1])

6) 3 mal findet sich die Verbindung opus Dei = das von Gott gebotene Werk (p. 658 A Anfang, p. 659 C Anfang und p. 657 H Anfang). Faustus ist die Verbindung fremd. Zwar findet sich bei ihm 4 mal ein opus dei (10, 28; 66, 1; 119, 21; 171, 25); aber immer nur im Sinne eines von Gott selbst verrichteten Werkes.

7) 2 mal finden wir die Verbindung conferre se ad aliquid (ad proterviam bezw. satisfactionem 658 A und ad spiritalium bonorum desiderium 659 B). Bei Faustus ist diese Verbindung nicht anzutreffen. Auffällig wäre weiter bei Annahme einer Autorschaft des Faustus, dass bei ihm — man denke an seine Schrift De gratia — Wörter fehlen wie: tepidus, fastidium und indevotus oder Wendungen wie: cum bona voluntate qd facere (658 A) oder Wendungen allgemein rhetorisch-stilistischer Art wie: sed quod peius est (S. 658 D Ende) oder ut sic dixerim (S. 659 A Ende). An ungewöhnlichen Wendungen, die ebenso bei Faustus sämtlich nicht anzutreffen sind, seien erwähnt: mercedem suam implere, alienas mercedes invadere, praeoccupare, rapere (alles im guten Sinne gemeint!) 658 A (Mitte); ad proterviam se conferre 658 A; prae nimia cordis indignitate quid non sentire 658 F (Mitte); poenitudo quem momordit 659 A (Ende); urgeamus cursum nostrum 659 C (Ende).

Das Angeführte möge genügen. Schliesst es eine Autorschaft des Faustus für unsere Predigt auch nicht gerade aus, so mahnt es doch zu einem vorsichtigen Urteil. So lange uns nicht ein authentisches Material zu Gebote steht, aus dem wir die Predigtweise des Faustus kennen lernen können, und wir bislang auf seine an paränetischen Stücken wenig reichen sonstigen Schriften angewiesen sind, werden wir uns bei einer Predigt wie der vorliegenden mit der Feststellung der Thatsache begnügen müssen, dass sie möglicherweise Faustus zum Verfasser hat.

---

[1]) Vgl. zu sic enim legimus das schon oben S. 124. 1 Gesagte.

Was übrigens, um dies noch zum Schluss zu berühren, die oben namhaft gemachten teils formalen, teils sachlichen Berührungen unserer Predigt mit den Schriften des Faustus betrifft, so würden diese unschwer ihre Erklärung finden durch die Annahme, dass unsere Predigt ein Erzeugnis eines älteren Zeitgenossen des Faustus ist, das letzterem gut bekannt war und ihn — bewusster- oder unbewussterweise — in seinen Ausführungen hier und da beeinflusste.

Nr. 42 des Corpus Ps.-Eusebianum.[1])

Diese Predigt findet sich unter Faustus' Namen im Cod. Reginensis 140 s. IX—X („Incipit sermo sancti Fausti de admonitione monachorum"), zusammen mit Nr. 37 des Ps.-Eusebius = hom. ad monachos III (Instruit nos atque hortatur sermo divinus). Ein anderes handschriftliches Zeugnis hat sich bisher, wie es scheint, nicht erbringen lassen.[2]) Unter den Werken des Eucherius findet sich die Predigt abgedruckt in P.L. 50 col. 850 ff., doch, wie es scheint, ohne handschriftliche Gewähr.[3]) Dieser Umstand erhöht zwar den Wert des „sancti Fausti" im Cod. Reginensis, und wenn wir dies handschriftliche Zeugnis bei der Verfasserfrage ausschlaggebend sein lassen wollten, so hätten wir keinen Grund an der Autorschaft des Faustus zu zweifeln, — trotzdem trage ich auch hier, ebenso wie Nr. 37 des Ps.-Eusebius, Bedenken, mich für Faustus zu entscheiden. Nur die Möglichkeit scheint mir gegeben, dass das handschriftliche „sermo sancti Fausti" Recht hat. Denn 1) kann das Zeugnis des Cod. Reg. durch positive Argumente nicht bewährt werden. Indicien historischer oder dogmatischer Art, die eine Handhabe bei Bestimmung des Autors bieten könnten, fehlen gänzlich. Der Inhalt der Predigt ist ein so allgemeiner, dass sich weder für die Zeit ihrer Abfassung noch auch für die Anschauungen des Verfassers etwas Bestimmteres folgern liesse. 2) bietet auch die Sprache zu Bedenken Anlass. Es ist hier zum Teil dasselbe geltend zu

[1]) Hom. ad monachos VIII: Si quando terrae operarius p. 662.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 82.

[3]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 63.

machen wie oben bei Nr. 37. Ein faustinisches Kolorit lässt sich für die Predigt nicht konstatieren. Ebenso will die leichte und gefällige, bilder- und farbenreiche Diktion und Darstellungsweise nur schlecht zu dem Bilde stimmen, das man auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus von dessen Schreibweise zu machen sich genötigt sieht. Hierzu kommt weiter, dass unsere Predigt — wenn überhaupt von Faustus stammend — von letzterem als Abt von Lerinum gehalten sein müsste. Letzteres würde aber zu seiner Konsequenz haben, dass Faustus Stil an Schönheit und Eleganz während seiner bischöflichen Wirksamkeit eine Einbusse erfahren hätte. Denn was wir von ihm an unzweifelhaft echten Schriften besitzen, stammt alles aus der Zeit, da er Bischof von Reji war. Schliesslich lässt sich auch hier ebenso wie bei Nr. 37 eine Reihe von lexikalischen, phraseologischen und allgemein rhetorisch-stilistischen Einzelheiten namhaft machen, die wir bei Faustus vergeblich suchen. All dieses bestimmt mich, mit einem abschliessenden Urteil in der Verfasserfrage zurückzuhalten. Ob Faustus thatsächlich der Verfasser unserer Predigt ist oder nicht, wird, wenn überhaupt, sich nur im Zusammenhange einer Untersuchung des Corpus Ps.-Eusebianum entscheiden lassen. Daher sei eine allseitige Prüfung unserer Predigt auf den zweiten Teil unserer Untersuchungen verspart.

Sermo 24 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1])

Diese Predigt[2]) findet sich, soweit dies nach dem augenblicklichen Stand der Quellenforschung sich sagen lässt, unter Faustus' Namen in folgenden Handschriften:[3])

[1]) Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente sancto patre vestro etc. p. 318ss. So hat der Anfang der Predigt zu lauten und nicht: Quod supplente et quodammodo cum caritate iubente deo et vestra fraternitate qualemcumque sermonem profero etc., wie im Engelbrecht'schen Texte nach Codd. recht jungen Datums (s. XII—XIII) zu lesen ist. Vgl. Dom Germain Morin in der Revue Bénédictine 1892, S. 58.

[2]) Faust.-Eng. 24 ist = Caesarii hom. 32 (M.B.P. Lugd. VIII p. 851) = sermo Fausti 2 (P.L. 58 col. 872).

[3]) Vgl. zum Folgenden Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LVII seqq. und in seinen „Studien etc.“ S. 80 ff.

a) im Cod. Parisinus lat. 2780 (Colbert. 5230, Regius 4332, 2. 2) s. XIII;

b) im Cod. Parisinus lat. 2167 (Colbert. 2394, Regius 4029, 3) s. XIII;

c) im Cod. Troecensis n. 1268 s. XII;

d) im Cod. Escorialensis Q. II 22 s. XII;

e) im Cod. Reginensis 245 s. XII–XIII;

f) im Cod. Parisinus lat. 13333 s. XII.

Unter Cäsarius' von Arelate Namen ist unsere Predigt überliefert:[1])

a) im Cod. Nomedianus in Brüssel s. VII ex./VIII in. als 8. von 10 homiliae Caesarii episcopi ad monachos;

b) im Würzburger Cod. Mp. th. O. 1 s. VIII als 8. von 10 homiliae sancti Caesarii Arelatensis;

c) im Würzburger Cod. Mp. th. f. 24 s. IX, ebenso wie in dem unter b) genannten Cod. als 8. von 12 homiliae s. Caesarii Arelat.;

d) im St. Gallener Cod. 193 s. VIII, gleichfalls als 8. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

e) in den St. Gallener Codd. 558 und 579, gleichfalls als 8. von 12 hom. s. Caesarii Arelat.;

f) im Cod. Bodleianus n. 10 s. XI. Zu vergleichen wäre schliesslich

g) die Notiz Dom Germain Morin's in der Revue Bénédictine (1892 S. 58), der zufolge sich unsere Predigt in Hunderten von Handschriften dem Cäsarius zugeschrieben findet.[2])

Wie diese Übersicht zeigt, ist auch hier wiederum die Überlieferung eine geteilte und die Autorschaft des einen wie des andern dadurch in Frage gestellt. Zwar ist von vornherein klar, dass das Zeugnis der Handschriften für Cäsarius ungleich günstiger ist und damit auch die Wahrscheinlichkeit,

---

[1]) Vgl. zum Folgenden Arnold, Caesarius von Arelate etc. S. 451 ff.

[2]) Vgl. zu dieser Darlegung des handschriftlichen Befundes das oben S. 191 ff. zu s. Faust.-Eng. 23 Gesagte.

dass er der Verfasser ist, um so grösser. Doch damit ist letzteres noch nicht erwiesen. Es ist auch hier näher auf die Predigt einzugehen.

Es wäre nun leicht zu zeigen, wie letztere nach Form und Inhalt die grösste Verwandtschaft mit anderen, unwiderleglich als cäsarianisch nachweisbaren Predigten aufweist. Doch setzt dies, wenn anders der Beweis zwingender Art sein soll, eine Einzeluntersuchung des unter Cäsarius' Namen auf uns gekommenen Predigtmaterials voraus. Eine solche bleibe auf den 3. Teil dieser Untersuchungen verspart. Dort möge die eben ausgesprochene Behauptung den Erweis ihrer Berechtigung finden. Hier an dieser Stelle genüge uns der Nachweis, dass Faustus der Verfasser unserer Predigt nicht sein kann. Folgendes kommt hier in Betracht.

Zunächst muss gesagt werden, dass wenn Faustus der Verfasser der Predigt wäre, sie in seinem Leben schwerlich untergebracht werden kann. Wir sind über die einzelnen Daten seines Lebens im grossen und ganzen gut orientiert.[1]) Faustus ist etwa zwischen 405 und 410 geboren, früh, spätestens als 19jähriger, nach Lerinum gekommen, da er im Jahre 426, wo Honoratus die Abtwürde von Lerinum mit dem Bischofsstuhl von Arles vertauschte, schon in Lerinum gewesen sein muss. Hier in Lerinum hat er anfangs als Mönch gelebt, bis er 433 Abt wurde, um nach etwa 20jähriger Thätigkeit als Abt Bischof von Reji zu werden (c. 452). Er muss damals, als er Bischof wurde, etwa 45 Jahre alt gewesen sein. Halten wir diese Daten mit dem zusammen, was die Predigt an Hinweisen auf die Person des Verfassers bietet, so scheint mir ausgeschlossen, dass dieser in der Person des Faustus gesehen werden darf. Denn 1) verrät sich die Predigt als Gastpredigt und zwar als die eines Weltgeistlichen: als Gastpredigt, — wie der authentische Text der einleitenden Sätze: Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente sancto patre vestro fraternitati vestrae qualemcunque sermo-

[1]) Vgl. Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. VI seqq. und Bruno Krusch in den Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum vol. VIII p. LIIII seqq.

nem profero beweist; als die eines Weltgeistlichen, — denn 319, 4ff. lesen wir: Cum simus in pelago huius mundi nimiis fluctibus agitati, ad eos, qui ad portum iam feliciter pervenerunt, praedicationis verba proferimus (a), und zum Schluss der Predigt heisst es (322, 26 ff.): Hoc solum specialiter petimus, ut, quia vos deus in locum quietis et tranquillitatis collocare dignatus est, pro nobis, quos saeculi istius tempestates et innumerabiles fluctus affligunt, abundantius domino supplicetis (b). 2) sagt der Verfasser (318, 26 ff.), dass er nicht sine verecundia rede, cum nos necdum idoneos noverimus esse discipulos et ad opus sanctum videamur excitare magistros . . . et cum simus imperiti, instruimus doctos etc. Die unter 1) und 2) angeführten Stellen beweisen, dass a) Faustus diese Rede nicht als junger Mönch — wie vielleicht das sub 2) Angeführte vermuten liesse — gehalten haben kann, denn ein Weltgeistlicher redet hier; s. u. 1); b) ist ausgeschlossen, dass Faustus die Predigt als Abt gehalten hat, denn hiergegen sprechen die unter 1) angeführten Stellen; c) ist es undenkbar, dass Faustus, nachdem er zuerst Mönch in Lerinum, darauf 20 Jahre Abt dieses berühmten Inselklosters gewesen, als ein den Fünfzigern nicht ferne stehender Mann so geredet haben könnte, wie unter 2) und auch unter 1 b) zu lesen ist.

Zu diesen Erwägungen kommt noch folgendes.

1) Im 2. Absatz der Predigt, S. 319 von Zeile 13—21 findet sich 4 mal das Adjektivum minutus, 2 mal in der Verbindung mit peccata, 1 mal superlativisch in Verbindung mit rimula und 1 mal, ebenfalls superlativisch, in Verbindung mit gutta. Dies 4 malige Vorkommen auf einem verhältnismässig so kleinen Raum, sowie die Verschiedenartigkeit der Verbindungen beweist, dass wir in dem minutus einen Lieblingsausdruck des Verfassers haben. Bei Faustus suchen wir nach diesem Adjektivum vergeblich.

2) 2 mal findet sich (319, 11 und 320, 18) die Verbindung peccata et crimina. Schon oben (S. 195. 2) hatten wir Gelegenheit, zu konstatieren, dass bei Faustus sich weder 1) die Verbindung peccata et crimina findet, noch auch 2) die Verbindung von peccatum mit einem ihm sonst geläufigen Synonymon für Sünde.

3) 2 mal begegnen wir in unserer Predigt der Verbindung scripturae divinae. Auch sie ist Faustus fremd. Statt „göttliche Schriften" sagt Faustus konsequent „heilige Schriften" (scripturae sanctae).[1])

4) 2 mal findet sich der Ausdruck capitalia crimina (319, 11 und 320, 18). Auch diese Verbindung ist Faustus fremd. Zwar weiss er zu reden von capitales offensae (184, 4), von den capitalia haec tria: sacrilegium, adulterium, homicidium (187, 10), von capitalia facta (194, 14), — doch capitalia crimina findet sich bei ihm nicht. Dass dieses Fehlen zufällig sein sollte, scheint mir ausgeschlossen, da bei ihm der Plural crimina im objektiven Sinne sich nur 2 mal findet,[2]) somit das pluralische crimina nicht zu seinen Sprachgewohnheiten gehört hat. Wichtiger aber als der sprachliche Ausdruck capitalia crimina ist der damit verbundene ethische Begriff. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das capitalia crimina hier in unserer Predigt im weiteren Sinne gebraucht ist, als dies seit den Anfangszeiten der Kirche üblich war. Der Verfasser sagt an der ersten Stelle: Admonemus, ut quia vos Christus capitalibus criminibus tanquam de periculosis liberavit fluctibus, in portu quietis et beatitudinis constituti parvas neglegentias et quasi minuta peccata, quae sic in anima confluunt, quomodo per minutissimas navis rimulas in sentina guttae concurrunt, cum omni vigilantia Christo adiuvante exhaurire iugiter festinetis. Sowohl der Gegensatz: capitalia crimina und parvae neglegentiae bezw. minuta peccata als auch weiter die Erwägung, dass der Verfasser unmöglich das Leben in der Welt als ein in den alten drei Todsünden: Mord, Ehebruch und Götzendienst sich bewegendes angeschaut haben kann, beweisen, dass an unserer Stelle unter den capitalia crimina nicht die eben genannten Sünden gemeint sein können, sondern solche, welche etwa den 8 principalia vitia des Cassian oder den späteren 7 Hauptsünden entsprechen, somit das capitalia seine ursprüng-

---

[1]) Vgl. 27, 10; 34, 10; 44, 22; 72, 2; 115, 11; 117, 14; vgl. auch den Singular: scriptura sancta 58, 26.

[2]) Vgl. criminibus remedia requirere 32, 1 und criminum participatio 190, 12.

liche Bedeutung hier eingebüsst hat und gleich „Haupt-" oder „vorzüglich" geworden ist. Vollends klar wird letzteres durch die zweite Stelle (320, 18) unserer Predigt, in welcher sich das capitalia crimina findet. Der Redner sagt hier zu seinen Zuhörern, die, wohlbeachtet, Mönche sind: Et ideo, sicut supra suggessi, non solum capitalia crimina caveamus, sed etiam parvas neglegentias cotidie quasi venena diaboli respuamus. Er hält also ein Verfallen in die capitalia crimina bei seinen Zuhörern für nicht ausgeschlossen; aber unglaublich ist es, dass er hierbei an die bekannten Todsünden gedacht haben sollte. Mit diesem Umstand ist nun aber eine weitere Instanz gegen Faustus als eventuellen Verfasser unserer Predigt gegeben. Für Faustus sind die Kapitalsünden die alten Todsünden. In seinem Brief an Paulinus (183, 11 ff.) ist 3 mal von „Kapitalsünden" die Rede. An der ersten Stelle (184, 4) lässt sich aus dem Kontext nicht ersehen, was mit den capitales offensae gemeint ist. Um so deutlicher redet F. an den beiden übrigen. 187, 10 sagt er ausdrücklich: Tria haec capitalia, sacrilegium, adulterium, homicidium, und ebenso deutlich versteht er dasselbe unter den capitalia facta 194, 14. Denn wenn er sagt: Legimus inexstinguibiles flammas factis capitalibus praeparatas etc., so schaut er hiermit unverkennbar auf das zurück, was er unmittellbar vorher, nämlich Zeile 9 ff., gesagt: Numquid credendus est niveum sanctae regenerationis possidere candorem, qui incestus, veneficus et cruentus vel qui praecipitio aut suspendio vitam praecidens in partem transit impiorum. Die Sünden, die er hier nennt, gehören sämtlich entweder in die Kategorie des adulterium oder des homicidium. Nur die 3. Kategorie des sacrilegium ist nicht exemplifiziert.

Ausser dem im vorstehenden Genannten liesse sich noch eine Reihe Wörter und Wendungen nahmhaft machen, die durch ihr mehrfaches Vorkommen sich als dem Verfasser eigentümliche erweisen, bei Faustus aber sich nirgends finden. Ich verzichte auf eine Namhaftmachung derselben, da das bereits angeführte Material es m. E. ausser Frage stellt, dass Faustus der Verfasser von Faust.-Eng. 24 nicht sein kann.

Sermo 29, 30 und 31 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.

In Band V des Spicilegium Romanum veröffentlichte Angelo Mai aus nicht näher bezeichneten vatikanischen Handschriften 3 Predigten, deren Überschriften und Anfangsworte bei ihm lauten: Fausti episcopi sermo de Pentecoste: Hodie, fratres carissimi, omnia quae lecta sunt, cum festivitate conveniunt (I); ejusdem Fausti episcopi sermo de sancta trinitate: Cum de deo sermo est (II); ejusdem Fausti episcopi sermo de spiritu sancto: Quod de divinitate spiritus sancti hesterna die caritati vestrae servavimus (III). Eben diese Predigten und zwar in derselben Reihenfolge bietet auch der Codex Reginensis 498 s. XIII—XIV, doch ohne Namen des Autors. Voraufgeht ein tractatus s. Fausti de ascensione domini (Scire debemus, carissimi, quod hodierna festivitas) = Nr. 26 der Pseudo-Eusebius (p. 647 seq.).[1] Engelbrecht identifiziert den Cod. Reginensis mit der Handschrift, deren sich Angelo Mai bei der Herausgabe der 3 Predigten bediente, ob mit Recht, muss dahingestellt bleiben, da sich nicht entscheiden lässt, ob Mai das „Fausti episcopi" der Überschrift von sich hinzugefügt oder in seiner Handschrift thatsächlich gefunden hat.

Doch wer ist der Verfasser dieser 3 Predigten? Engelbrecht hat sie für faustinisch erklärt und demgemäss in seiner Faustusausgabe S. 337 ff. abgedruckt. Die Autorschaft des Faustus könne keinem Zweifel unterliegen. Die 2. und 3. Predigt enthalte bedeutende Stücke aus den 2 BB. De spiritu sancto. In der ersten Predigt fehlten allerdings solche Reminiszenzen, da jedoch der Schluss derselben deutlich auf die zweite hinweise und diese wieder auf die dritte, so sei klar, dass wir hier 3 eng zusammenhängende Predigten vor uns hätten, die einen Verfasser haben und in der gegenwärtigen Reihenfolge an den 3 aufeinanderfolgenden Tagen des Pfingstfestes gehalten worden sein müssten.[2]

[1]) Vgl. Engelbrecht in den Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LXI.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 86 f.

Diese Ausführungen E.'s werden dem zu untersuchenden Material nicht gerecht. Die Dinge liegen nicht so einfach, als es nach E. den Anschein haben könnte. Schwierigkeiten bereitet schon die Annahme, dass die Predigten an den 3 aufeinanderfolgenden Tagen des Pfingstfestes gehalten worden sind. Zwar darüber kann kein Zweifel sein, dass die erste Predigt die Situation des 1. Pfingstfeiertages voraussetzt: unmissverständlich spricht sich dies in den einleitenden Worten aus,[1]) doch, wenn die beiden folgenden an den folgenden Pfingstfeiertagen gehalten sein sollen, wie verträgt sich hiermit der Umstand, dass der Redner zum Schluss der 3. sagt: Totis viribus cum dei adiutorio laboremus, . . . (ut) habitaculum dei effici mereamur et spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur, semper in nobis habitare dignetur? Verraten diese Worte nicht ebenso unmissverständlich, wie die Einleitung der ersten, dass auch die 3. am 1. Pfingstfeiertag gehalten worden ist? Diese Thatsache stellt uns einem ganzen Wirrsal von Fragen gegenüber. Gehen wir näher auf die Sache ein!

Zunächst liegt klar zu Tage, dass die Predigten in der Form, wie sie uns vorliegen, ein eng zusammengehörendes Ganzes bilden bezw. bilden sollen. Der Schluss der 1. und der Anfang der 2., wie weiter der Schluss dieser letzeren und der Anfang der 3. Predigt entsprechen sich in so eklatanter Weise, dass von einem Zufall hier nicht geredet werden kann. Es kann die Korrespondenz zwischen den einzelnen Predigten ihren Grund nicht etwa in dem Umstande haben, dass irgend ein Abschreiber sie einzeln überliefert vorfand und, weil sie ihm eng zusammenzugehören schienen, sie nun auch zusammenstellte. Denn hören wir, wie die in Frage kommenden Anfangs- bezw. Schlusssätze lauten. Die erste Predigt schliesst: Post laborem vigiliarum non oportet, ut vos diutius prolixior

---

[1]) Der Anfang der Predigt lautet: Hodie, fratres carissimi, omnia, quae nobis lecta sunt, cum festivitate conveniunt. psalmus enim: redde mihi, inquit, laetitiam salutaris tui, spiritu principali confirma me. evangelium autem: venit (muss wohl heissen: veniet), inquit, spiritus veritatis, scriptura vero apostolorum actuum: repleti sunt, inquit, omnes spiritu sancto. completa sunt ergo omnia atque perfecta.

sermo fatiget. et ideo, quicunque est spiritalis et pleniorem sermonem de divinitate sancti spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter veniat. Im Anfang der 2. Predigt lesen wir, nachdem einige Zeilen allgemeineren Inhalts vorhergegangen: Vos vero, fratres carissimi, praeparate exceptorium sancti pectoris vestri influenti aquae divinae, et quod de mysterio sanctae trinitatis vel divinitate sancti spiritus insinuare cupimus, cum silentio et quiete suscipite, sanctarum enim scripturarum testimoniis volumus approbare, quomodo spiritus sanctus in cunctis virtutibus patri et filio coaequalis esse evidenter possit agnosci. Die Predigt schliesst mit den Worten: . . . ista, quae dicta sunt, caritati vestrae sufficiant. et quia aliquid de sermone isto vobis credidimus reservandum, si secundum vestram consuetudinem die crastina maturius conveneritis, absque aliqua lassitudine matutinis explicitis, quod ex industria reservatum est, audietis praestante domino nostro etc. Und schliesslich der Anfang der 3. Predigt lautet: Quod de divinitate spiritus sancti hesterna die caritati vestrae servavimus, nunc, si iubetis, cum silentio et quiete opportune vel congrue audire potestis.

Vergleicht man den Schluss der 1. Predigt mit dem Anfang der 2. einerseits und mit dem der 3. anderseits, so ist unverkennbar, dass dieser an den Schluss der 1. Predigt sich ungezwungener anschliesst als jener. Hier ist die Korrespondenz formaler und sachlicher Art, dort nur eine solche letzterer Art. Dies liesse vermuten, dass die ursprüngliche Reihenfolge nicht die in den Handschriften vorliegende war, sondern dass die 3. Predigt der 2. voranging. Doch diese Vermutung erweist sich als unhaltbar, ebensowohl wegen des bereits oben erwähnten „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur" im Schluss von 3, als wegen des Umstandes, dass bei Annahme der Reihenfolge 1—3—2 die dritte Predigt keine Überleitung zur zweiten böte, letztere dagegen trotz ihres auf eine Fortsetzung der Predigt hinweisenden Schlusses doch ohne eine solche zu stehen kommen würde.

Als ebensowenig zum Ziele führend erweist sich aber jede der sonst noch möglichen Kombinationen in der Reihenfolge der Predigten. Aber vielleicht liessen sich — um auch dieses

zu erwägen — die durch das „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur" gegebenen Schwierigkeiten lösen durch die Annahme, dass entweder die erste oder die zweite Predigt oder gar beide nicht am ersten Pfingstfeiertage selbst, sondern am Vorabend dieses Festes, während des Vigiliengottesdienstes, gehalten worden sind. Im ersten Falle liesse sich dann etwa die 3. als Fortsetzung der 1. fassen, doch bliebe hierbei für die 2. kein Platz mehr. Im 2. Falle käme die 3. Predigt als Fortsetzung der 2. zu stehen. Hierbei liesse sich aber die 1. nicht mehr unterbringen. Nur im letzten Falle, wo sowohl die 1. als die 2. Vigilienpredigten wären, käme die 3. zu ihrem Rechte und es erklärte sich dann leicht das schon mehrfach erwähnte „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur".

Doch weder die 1., noch auch die 2., noch auch schliesslich beide zusammen können am Vorabend des Pfingstfestes gehalten worden sein. Denn abgesehen davon, dass bei den Vigiliengottesdiensten, soweit wir zu sehen vermögen,[1]) nicht gepredigt worden ist, sondern die Feier nur in Gebeten, Hymnengesang, Lektionen, Prozessionen und dergl. bestand, so spricht doch gegen diese Annahme, zunächst was die erste Predigt betrifft, 1) die unverkennbare auf den 1. Pfingstfeiertag weisende Einleitung (s. o.) und 2) das post laborem vigiliarum non oportet, ut vos diutius prolixior sermo fatiget zum Schluss der Predigt. Denn es ist aus liturgischen und allgemeinen Erwägungen undenkbar, dass nach absolvierten Vigilien — denn nur das könnte das post laborem vigiliarum bedeuten — noch eine Predigt gehalten worden sein sollte. Begreiflich wird aber die Rücksichtnahme des Redners auf die Müdigkeit der Zuhörer am 1. Pfingstfeiertage, wenn diesem ein anstrengender und bis spät in die Nacht, ja den Morgen hinein dauernder Vigiliengottesdienst voraufgegangen war.[2]) Schliesslich bliebe

[1]) Vgl. Binghami opera (ex lingua anglicana in latinam convertit Grischovius), vol. 5 p. 288; vol. 9 p. 146 u. vol. 3 p. 176.

[2]) Chrysostomus sagt in einer seiner Predigten: Ihr habt die Nacht zum Tage gemacht durch die Vigilien, macht nun nicht den Tag zur Nacht durch Saufen. Trunkenheit und leichtfertige Lieder. Vgl. Binghami opera, vol. 9 p. 146.

3) bei der Annahme, dass die erste Predigt Vigilienpredigt ist, unverständlich, wie der Redner betreffs des Kirchenbesuches am folgenden, d. h. am 1. Pfingstfeiertage sich so hätte vernehmen lassen können, wie er es thatsächlich thut. Er sagt (340, 7 ff.): Et ideo, quicumque est spiritalis et pleniorem sermonem de divinitate sancti spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter veniat. qui enim venire dessimulaverit, non se esse spiritalem apertissime demonstrabit. Sed credimus de dei misericordia, quod plus apud vos gratia spiritus sancti, quam occupatio mundi istius praevalebit etc. So, wie eben angeführt, spricht man nur, wo man mit einer nicht allgemein üblichen Sitte bezüglich des Kirchenbesuches an gewissen Festtagen rechnet. Dass aber eine solche allgemein übliche Sitte bezüglich des 1. Pfingstfeiertages nicht bestanden haben sollte, ist undenkbar. Der Redner konnte ein Kommen zur Kirche am 1. Pfingstfeiertage nicht wohl anders als für selbstverständlich halten. 4) ergäbe sich bei der Annahme, dass Nr. 29 Vigilienpredigt ist, der unnatürliche Sachverhalt, dass an einem der kirchlichen Hauptfeste nicht eine ein selbständiges Ganzes bietende Predigt gehalten worden wäre, sondern eine als Ergänzung gemeinte Fortsetzung einer anderen.

Ebensowenig wie Nr. 29 kann nun aber auch Nr. 30 Vigilienpredigt gewesen sein. Auch hier verwehren die Schlussworte (s. o.) eine solche Annahme. Denn auch hier ergäbe sich zunächst das ebenso Unnatürliche wie Undenkbare, dass der Redner im Hinblick auf die Feier des Hauptfestes gesagt haben sollte, dass er ein aliquid de sermone isto reservieren wolle; 2) setzt das si secundum vestram consuetudinem die crastina maturius conveneritis und das matutinis explicitis, quod reservatum est, audietis voraus, dass die Fortsetzung der Predigt nicht erfolgen soll als Teil eines doch nicht anders als zeitlich bestimmt fixierten sonn- bezw. festtäglichen Gottesdienstes, sondern als gelegentlicher Anschluss an die Matutinen.[1])

[1]) Die Rücksichtnahme auf die lassitudo der Zuhörer ist hier nicht an dem labor vigiliarum orientiert, sondern an dem allgemeinen Gedanken: ita verbi dei praedicatio temperetur, ut iugiter desiderari et semper possit augeri.

Somit erweist sich also auch der Versuch die 2. und 3. Predigt mit einander in Einklang zu bringen, als vergeblich und wir stehen so den 2 mit einander nicht vereinbaren Thatsachen gegenüber, dass die 3 Predigten doch augenscheinlich für die drei aufeinanderfolgenden Pfingstfeiertage bestimmt sind, und dass sie dieses doch um des Schlusses der 3. Predigt willen nicht sein können. Dies zwingt zu der Annahme, dass es mit dem Schluss, wo alles sonst auf das vortrefflichste zu einander passt, irgendwie nicht in Ordnung ist. Doch auch hier erweisen sich alle Möglichkeiten als nur mangelhafte Lösungen des Problems. Denn wollten wir annehmen, dass der schon vielfach genannte Satz im Schluss der 3. Predigt eine ungeschickte Einschaltung eines Abschreibers ist: — in der handschriftlichen Überlieferung ist für diese Annahme keine Stütze gegeben. Zudem, was hätte den Abschreiber veranlasst haben können, einen Satz einzuschalten, der weder durch die Predigt selbst, noch durch den Kontext sich nicht nur nicht nahelegte, sondern im Gegenteil störend wirken musste. Einer ebenso rätselhaften Erscheinung ständen wir aber auch gegenüber, wenn wir annähmen, dass das „spiritus sanctus, qui descendisse hodie in apostolos legitur“ ursprünglich ist. Denn liegt es klar zu Tage, dass die 3 Predigten ein zusammenhängendes Ganzes bilden sollen und nicht anders als für die 3 Pfingstfeiertage bestimmt gewesen sein können, so ist undenkbar, dass der Verfasser bei der Ausarbeitung dieser Predigten so mechanisch zu Werke gegangen sein sollte, dass er hierüber den Zweck vollständig aus dem Auge verlor, dem sie dienen sollten. Es bleibt dies undenkbar auch dann, wenn wir die Predigten vom Verfasser zu gleicher Zeit ausgearbeitet sein liessen [1]) und zwar zu dem Behufe, um die Predigten nicht selbst zu halten, sondern um in ihnen eine Handreichung anderen Geistlichen zu bieten.

---

[1]) Dass die Predigten nicht eine freie Ansprache sind, sondern zuvor ausgearbeitet worden sind, ist durch den Umstand ausser Frage gestellt, dass Nr. 30 mit Ausnahme der Einleitung und des Schlusses und von Nr. 31 ein grosser Teil der 1. Hälfte sich aus wörtlichen Exzerpten aus Faustus' Schrift De spiritu sancto zusammensetzt. S. die Nachweise im Engelbrecht'schen Texte S. 340 ff.

Ergibt sich somit weder auf dem einen noch auf dem andern Wege eine befriedigende Lösung des uns eben beschäftigenden Problems, so ist doch damit die enge Zusammengehörigkeit der 3 Predigten keineswegs in Frage gestellt. Sie bleibt bestehen und damit auch das, worauf es uns bei der Frage nach dem Verfasser von Nr. 29—31 ankommt. Denn gehören die Predigten so eng zusammen, wie wir oben gesehen haben, so können sie in der Form, wie sie uns vorliegen, nur von einem Verfasser herühren. Doch wer ist dieser?

Engelbrecht hat auf Grund des doppelten Umstandes,[1]) dass 1) unseren 3 Predigten im Cod. Reginensis der Tractatus s. Fausti de ascensione domini (= Ps.-Eusebius 26) unmittelbar vorhergeht, sowie 2) dass Nr. 30, bis auf Einleitung und Schluss, und Nr. 31, in dem grössten Teil der 1. Hälfte, sich aus wörtlichen Entlehnungen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto zusammensetzt, den faustinischen Ursprung der 3 Predigten für unzweifelhaft erklärt. Doch E.'s Meinung ist unhaltbar. Es lässt sich der positive Beweis erbringen, dass Nr. 30 und 31 nicht von Faustus stammen können. Ist aber erst dieser Erweis erbracht, dann ist damit auch das andere gegeben, dass auch Nr. 29 in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht auf Faustus zurückgehen kann. Fassen wir zunächst die 3. Predigt näher ins Auge.

Von der 4. Zeile der Predigt (Cum spiritus sancti personam propriam demonstremus) — 345, 21 (non naturae) stimmt der Text derselben wörtlich überein mit 2 Stellen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto. 344, 17—345, 15 (superflua) ist = De spiritu s. 115, 8–116, 8; 345, 15 (numquid in hoc est) —345, 21 (non naturae) ist = De spiritu s. 116, 19—25. Von 345, 22 bis zum Schluss der Predigt lassen sich solche Entlehnungen nicht nachweisen. Faustus würde also, wenn er der Verfasser wäre, von 345, 21 an ein selbständiges Neues bieten. Doch folgendes verwehrt eine solche Annahme.

a) Gleich in der 1. Zeile nach den Entlehnungen findet sich die Verbindung dominus et salvator noster. 346, 18 wieder-

---

[1]) Vgl. die Prolegomena seiner Faustusausgabe p. LXI und seine „Studien etc.“ S. 40 u. 87.

holt sie sich. Diese Verbindung ist dem Verfasser also vertraut. In den als Grundlage unserer Untersuchungen angenommenen Schriften suchen wir aber nach ihr vergeblich. Es ist hier zu wiederholen, was bereits öfter über diese Verbindung gesagt ist.[1])

b) 346, 21 findet sich die Citationsformel apostolus docens dicit. Auch sie ist Faustus fremd. Zwar findet sich bei ihm überaus häufig die Verbindung von dicere mit einem anderen Verbum declarandi, doch durchgehends nur in der Form, dass dieses im Partizipium steht, nicht aber, wie hier, jenes.[2])

c) 346, 1 ff. meint der Redner, dass Christus mit der Sendung des Geistes uns zeigen wollte, dass seine Kirche sowohl durch den Willen Gottes des Vaters gebaut, als durch das Leiden des Sohnes losgekauft, wie schliesslich durch die doctrina spiritus sancti gefestigt werde. Er fragt weiter: quomodo hoc agnosci evidentius potest? und antwortet: quomodo nisi quia ad redemptionem nostram deus pater filium suum misit, filius nos sua passione salvavit, fidem autem nobis spiritus inspirat. Uns interessiert der letzte Satz. Durch das inspirat ist der Glaube in unzweideutiger Weise auf ein innerliches Wirken des heiligen Geistes zurückgeführt. Faustus kann diesen Satz nicht geschrieben haben. Denn so fest es ihm — entsprechend seinen Grundgedanken über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen — steht, dass die Fähigkeit zu glauben für den Menschen in und mit

---

[1]) S. o. S. 102. 10; vgl. auch S. 73 Anm. 1.

[2]) Vgl. sanxisset dicens 9, 13; conprimit dicens 18, 27; recucurrit d. 20, 3; condemnat d. 27, 17; demonstrat d. 32, 22; 112. 1; loquitur d. 40, 4; 113, 25; castigat d. 44, 3; adserit d. 45, 5; 107, 5; incitat d. 45. 21; commemorat d. 54, 28; adiungit d. 66, 24; manifestat d. 67, 23; increpat d. 70, 19; protestatur d. 82, 1; alloquitur d. 89, 12; 122, 1; 123, 2; damnat d. 102, 20; perdocuit d. 111. 12; exposuit d. 111, 24; ostendit d. 112, 15; 154. 21; explicat d. 125, 10; concelebrat d. 127, 19; insinuat d. 141, 4; digessit d. 141, 14; edocuit d. 152, 16; declarat d. 155, 10; docuit d. 155, 23; arguit d. 186, 15. Vgl. auch: adsignat ita dicens 40, 12; 105, 9; 136, 25; retorquet i. d. 42, 23; prosequitur i. d. 81, 21; adserit i. d. 112, 25; 147, 26; protestatur i. d. 138, 8; declarat i. d. 155, 28; iudicat i. d. 185, 22 und: non diversus apparebit ita dicens 18, 15; manum aperuit ac dilatavit ita dicens 37, 27; elatus amisit dicens 136, 9.

seiner Naturausstattung gegeben ist,[1]) und demgemäss der Glaube von Gott ebenso gefordert wird wie irgend eine andere Leistung,[2]) — ebenso fremd ist ihm auch die von dem inspirare unablösbare Vorstellung von einer innerlich wirkenden Gnade Gottes.[3]) Letzterem entspricht es, dass sich bei ihm das Verbum inspirare nirgends in dem hier vorliegenden Sinne findet. Nur 4mal kommt das Verbum bei ihm vor. 2mal gebraucht er es von der inspirierenden Thätigkeit des heiligen Geistes bezüglich der Propheten (147, 25 und 148, 3), die beiden andern Male steht es in einem gänzlich abgeblassten Sinne.[4])

[1]) Vgl. De gratia 76, 20ff.: Vides bonum credulitatis non novellum esse privilegium, sed vetustum, et inter ipsa mundi coalescentis exordia mentem hominis sicut intellectu atque ratione ita etiam fide a summo auctore dotatum und ibid. 80, 18ff.: qui (scil. Enoch) dum fidei merito in prima saeculi illius aetate ceteros antecellit, fidem ipsam cum lege naturae sibi traditam fuisse perdocuit. Auch Stellen wie die folgenden gehören hierher: absolute hic (Joh. 12, 42) indicat, . . . etiam infidelibus vim credulitatis fuisse conlatam (67, 27ff.) oder: quod credunt, gratiae largitas est (67, 30f.) oder: quo genere etiam infideles copiam fidei accepisse manifestat (48, 10) —, da in ihnen von der Fähigkeit zu glauben nicht als einer im Menschen durch eine innerliche Gnadenwirkung Gottes bezw. des heiligen Geistes zu stande gekommenen die Rede ist, sondern als einer schon in und mit der Naturausstattung unmittelbar gegebenen.

[2]) Vgl. De gratia 21, 27ff. Sed dicis fidem ipsam non omnibus posse conpetere. Non mirum si homini, ad quem denegas opera pertinere, etiam fidem studeas derogare, quam manifestum est inter opera conputari und ibid. 22, 18ff.: prima itaque vocatio conpendia fidei requirit a nobis, sequentis vero temporis gratia redemptis ablutis innovatis sedulitatem operis et curam laboriosae servitutis indicit.

[3]) Ausschlaggebend hierfür und die richtigen Gesichtspunkte für die Beurteilung zweifelhafter Stellen angebend ist die Auslegung von Joh. 6, 44. Faustus fasst hier das adtrahere, im Gegensatz zu Augustin, der in dieser Stelle gerade einen Beweis für seine Lehre von der innerlich den Willen erfassenden und umschaffenden Gnade sah, als ein praedicare, excitare scripturarum consolationibus, deterrere increpationibus, proponere desideranda, intentare metuenda, comminari iudicium, polliceri praemium (52, 12ff.).

[4]) Vgl. Sicut (deus) dexteram in omni homini ipse [non solum] (denn so ist wohl zu ergänzen) formavit, sed in potestate hominis posuit, ut eam quo vellet extenderet et ad diversa opera conferret, pari modo sensum rationis et arbitrium voluntatis in unamquamque animam inseruit inspira-

d) 346, 23 findet sich der Taufbefehl citiert in der Form euntes baptizate omnes gentes etc. In seiner Schrift De spiritu sancto citiert Faustus die Stelle 2 mal, beide Male aber in der Form ite, baptizate etc. (114, 22 und 138, 8).

Bezüglich des Sermo 30 liegt das Beweismaterial gegen Faustus quantitativ nicht so günstig wie bei dem eben besprochenen Sermo 31, doch immerhin noch so, dass sich auf Grund desselben ein sicheres Urteil fällen lässt. Doch zuvor ein Wort über die Zusammensetzung der Predigt.

Wie schon erwähnt, besteht die Predigt mit Ausnahme 1) der 5 ersten Zeilen, die dem Liber testimoniorum fidei contra Donatistas [1]) entlehnt sind, 2) der folgenden 6 Zeilen der Einleitung und 3) der Schlusszeilen von Quamvis cor vestrum etc. an, ganz aus Entlehnungen aus Faustus' Schrift De spiritu sancto:

a) 340, 28 (Legimus in veteri testamento) — 342, 11 (ad coaeternitatem pertinet maiestatis) ist = De spiritu sancto 108, 15—110, 4.

b) 342, 12—19 (Esaias quoque — videbitis) ist = De spiritu sancto 112, 6—13.

c) 342, 20 (Credamus saltim) — 343, 31 (in tribus digitis adprobatur) ist = De spiritu sancto 112, 19—114, 7.

Bis auf Änderungen in den vier ersten entlehnten Zeilen und eine kurze Einschaltung auf S. 341, 13 stimmt der Text der Predigt bis aufs Wort mit den betreffenden Partien in Faustus' Schrift De spiritu sancto überein. Da die oben genannten, wie es scheint, selbständigen Stücke des Verfassers nichts enthalten, was gegen Faustus beweisend wäre, so ist aus den mit dem Text von De spiritu sancto vorgenommenen Änderungen eine Entscheidung über den Verfasser zu versuchen. Letztere erweist sich als möglich.

340, 28 ff. ist aus dem Suscipe de sacris voluminibus trini-

---

vit infudit (29, 23 ff.) und 76, 13 f., wo es von Abel heisst: unde placituras deo hostias et per ignem caelitus adsumendas de adipibus et primitiis scisset eligere, nisi fides, quae eum amatorem virtutum fecerat, inspirasset.

[1]) Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata 1888, p. 147 seqq.

tatem: in principio fecit deus caelum et terram et spiritus dei ferebatur super aquas. pater auctor, aequaevum principium filius, superfusus aquis spiritus sanctus — aus diesem Texte in De spiritu sancto ist in der Predigt geworden: legimus in veteri testamento, quia in principio fecit deus caelum et terram et spiritus dei ferebatur super aquas: in deo intellege patrem, in principio accipe filium, superfusum aquis agnosce spiritum sanctum. Die hier vorliegenden Änderungen bieten nichts Auffälliges. Sie erklären sich ungezwungen aus dem Streben des Redners nach einer weniger schroffen Überleitung vom Thema zur Ausführung bezw. nach einer schlichteren, einer erbaulichen Ansprache mehr entsprechenden Ausdrucksweise. Die Annahme, dass der Verfasser der Predigt und der der Vorlage ein und dieselbe Person sind, wird durch nichts verwehrt. Ausgeschlossen erscheint aber die gleiche Annahme bei der Einschaltung auf S. 341, 13.

Es handelt sich um den Schriftbeweis für die Gottheit des heiligen Geistes. Einen solchen sieht der Verfasser in dem, was über die Erschaffung des Menschen gesagt ist. Es heisst 341, 9ff.: Perspice, quomodo trina vice nomen dei in creatione hominis nuncupatur. sic enim habemus in Genesi: et dixit deus: faciamus hominem, et iterum: creavit deus hominem, et tertio: benedixit ei deus. dixit deus, fecit deus, benedixit deus. propter tres personas ter iteratur una divinitas. Dadurch dass hier zwischen den mit benedixit deus schliessenden und mit propter tres personas beginnenden Satz das dixit pater, fecit filius, benedixit spiritus sanctus getreten ist, ist das klare Ziel, dem die Argumentation der Vorlage sowohl als der Predigt gilt, verwischt, und die Ausführungen kommen nun nicht mehr als Erweis der Gottheit des Geistes zu stehen, sondern als solche, durch welche die Erschaffung des Menschen als Werk der ganzen Trinität aufgezeigt wird. Sollte nun aber diese verwirrende, ja den Nerv der Argumentation der Vorlage zerschneidende Einschaltung auf den Verfasser der Vorlage selbst zurückzuführen sein? Das scheint mir nicht nur unwahrscheinlich, sondern undenkbar. Auch Nr. 30 kann nicht faustinisch sein.

Es erübrigt eine Besprechung von Nr. 29. Dass sie in

der Form, in der sie uns vorliegt, nicht von Faustus herrühren kann, ist mit der bereits besprochenen Thatsache gegeben, dass unsere 3 Predigten so eng zusammengehören, dass sie nur einen Verfasser haben können. Dabei ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass, ebenso wie bei der 2. und 3. Predigt Entlehnungen aus faustinischen Schriften stattgefunden hatten, so auch hier der Grundstock der Predigt faustinisches Eigentum sein könnte. Der allgemeine Charakter der Predigt nach Inhalt und Form ist einer solchen Annahme — die Schlussworte: post laborem vigiliarum etc. sind natürlich auf Rechnung des Zusammenstellers zu setzen — nicht ungünstig, doch fehlen positive Hinweise. Was gewisse sprachliche Einzelheiten betrifft, die, soweit wir auf Grund der anerkannt echten Schriften des Faustus zu urteilen vermögen, letzterem fremd sind, [1]) so liessen sie sich ungezwungen durch die Annahme erklären, dass der Zusammensteller der 3 Predigten den übernommenen Text überarbeitet hat. Wie weit die Überarbeitung sich erstreckte, ist nicht mehr auszumachen.

Zum Schluss die Bemerkung, dass der Zusammensteller in der Person des Cäsarius von Arelate zu suchen ist. Dies lässt sich beweisen. Doch sei auch hier der Beweis auf den 3. Teil unserer Untersuchungen verspart.

---

[1]) Einiges sei hier angeführt. 4 mal findet sich ein inquit derart in die direkte Rede eingeschaltet, dass das dazu gehörige Subjekt vor diesem zu stehen kommt. Diese an sich gewöhnliche Stellung des inquit suchen wir bei Faustus, trotzdem dass das inquit bei ihm sich unzählige Mal findet, vergebens. Entweder erscheint das Wort bei Faustus so abgeschliffen, dass es einem „heisst's“ gleichkommt, oder es folgt auf ein unmittelbar voraufgehendes Verbum sentiendi oder declarandi oder einen diese vertretenden Ausdruck, oder es ist schliesslich = „sagt er“. Nie ist es aber so gebraucht, wie beispielsweise in dem letzten der in unserer Predigt vorkommenden Fälle: Et ideo beatus apostolus: divisiones, inquit, gratiarum sunt (339, 17). — 2 mal findet sich der Ausdruck scriptura apostolorum bezw. apostolicorum actuum (337, 21 und 24). Faustus citiert nie die Acta so. 2 mal findet sich ein pervenire ad im Sinne von „erlangen“ (ad indulgentiam pervenire 339, 8 und ad sanitatem pervenire 340, 5). Bei Faustus ist dieser Gebrauch des pervenire ad nicht anzutreffen; vgl. o. S. 138. 3.

Sermo 25 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1])

Engelbrecht hat auf Grund des Zeugnisses des Cod. Parisinus latinus 3783 s. XI in. diese Predigt [2]) dem Faustus vindiziert. [3]) Dieser Codex enthält eine Reihe dem Faustus zugeschriebener Predigten: „Incipiunt sermones s. Fausti episcopi legendi ante quadragesimam." Sein Zeugnis ist E. besonders wertvoll; böte er doch nach unserer Predigt eine andere (item sermo unde supra = Faust.-Eng. 26, p. 328 seqq.), die aufs sicherste dem Faustus zugeschrieben werden könne und nur durch diesen Cod. auf uns gekommen sei.

Eine Stütze findet das Zeugnis des Cod. Paris. lat. 3783 in einer Angabe Angelo Mai's (Spicilegium Romanum [Rom 1841] V S. 85), der in einer vatikanischen Handschrift unsere Predigt als eine dem Faustus zugeschriebene gelesen haben will.

Nach der kritischen Notiz der Mauriner zum Sermo 142 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's findet sich in einigen Mss. jüngeren Alters Faustinus (nicht Faustus!) als Verfasser genannt. Ein gleicher ist der Thatbestand bei Nr. 28 des Cod. Cheltenhamiensis 8400 s. VIII und Nr. 37 eines Cod. Cantabrigiensis (Pembroke College Cambridge) s. X. [4])

Schliesslich figuriert als Autor unserer Predigt noch Cäsarius und zwar, nach Morin, [5]) in unzähligen Codd. jeden Alters.

Das Zeugnis der letztgenannten Handschriftengruppe ist im vorliegenden Falle ein ungemein interessantes. Es ist geeignet, ein gewisses Licht über das uns annoch rätselhafte Faustus-Faustinus, das wir auch hier wiederum bei unserer

---

[1]) Rogo vos et admoneo, fratres carissimi, ut in isto legitimo ac sacratissimo tempore, p. 323 seqq.

[2]) Faust.-Eng. 25 ist = sermo Caesarii 2 (M.B.P. Lugd. VIII p. 820) = Aug. app. s. 142 (P.L. 39, 2022) = (Ambrosii s. 26 Isidori Hispalensis app. (P.L. 83, 1217).

[3]) Vgl. die Prolegg. seiner Faustusausgabe p. LIX. seq.

[4]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LVI.

[5]) Revue Bénédictine IX (1892), p. 58.

Predigt haben, zu verbreiten. Wir wissen nämlich von einem Abt Faustinus, der im 6. Jahrhundert gelebt hat. Er war der Nachfolger des heiligen Medardus von Soissons († 545). Letzterer stand in nahen Beziehungen zur h. Radegunde von Poitiers, einer begeisterten Verehrerin des Cäsarius. In den Kreisen eben dieser Radegunde sind allem Anscheine nach Sammlungen von Gelegenheitsschriften des Arelatensers angelegt worden. Ist dies aber der Fall, dann liegt die Annahme sehr nahe, dass ein handschriftliches „Faustini", zumal bei Predigten, die sonst auch unter dem Namen des Cäsarius überliefert sind, nicht auf Faustus von Reji weist, sondern auf den Abt Faustinus von Soissons als Redaktor von Reden des Cäsarius. [1])

Doch wie dem auch sei, — wir stehen jedenfalls wiederum vor einer geteilten Überlieferung. Wem gehört die Predigt an? Trotz Engelbrecht's gegenteiliger Behauptung muss gesagt werden, dass sie einzig und allein von Caesarius stammen kann. Inhalt und Form würden dies beweisen selbst dann, wenn uns auch kein einziges zu Cäsarius' Gunsten sprechendes handschriftliches Zeugnis zu Gebote stände. Die Mauriner haben recht, wenn sie in ihrer Notiz zum Sermo 142 der Appendix sagen: Caesarium clamant singula fere verba. Doch nicht um den Erweis dessen, dass unsere Predigt von Cäsarius stammt, handelt es sich hier, sondern um die Frage, ob sie von Faustus herrühren kann. Die Frage ist entschieden zu verneinen. Folgendes macht einen faustinischen Ursprung der Predigt unmöglich.

a) 3 mal findet sich in der Predigt die Citationsformel secundum illud mit folgendem Relativsatz. 324, 8 heisst es: s. i. quod scriptum est; 325, 7 s. i. quod ipse dixit und 325, 23 s. i. quod Iacobus apostolus terribiliter increpat dicens. Schon oben (S. 124. 6) sahen wir, dass bei Faustus eine Citateinführung mit secundum an sich nicht selten ist; doch nirgends findet sie sich in der Form, wie sie uns hier 3 mal entgegentritt. Das kann nicht zufällig sein.

b) An synonymen Wendungen für „mit Gottes Hilfe"

---

[1]) Vgl. Arnold a. a. O. S. 467.

findet sich in unserer Predigt 1) cum dei adiutorio (326, 7); 2) deo inspirante (327, 5); 3) deo auxiliante (327, 10); 4) deo propitio (326, 28). Der formelhafte, gleichsam parenthetische Gebrauch dieser Wendungen lässt letztere als dem Verfasser besonders geläufige erkennen. Dies stimmt wiederum nicht zu Faustus. Denn die 3 ersten Wendungen finden sich bei ihm, obwohl die von ihm behandelten Themata, speziell die in seiner Hauptschrift De gratia, ihm nur zu häufig Gelegenheit geboten haben würden, sich ihrer, wenn sie ihm geläufig gewesen wären, zu bedienen, — nie. Und selbst wenn wir annehmen wollten, dass das Fehlen dieser Wendungen bei Faustus ein zufälliges ist, so könnte dies doch nur für die 1. und 3. gelten; schlechterdings ausgeschlossen wäre es aber betreffs des deo inspirante. Denn das inspirare setzt einen Begriff der göttlichen Gnade voraus, wie er Faustus fremd ist. Faustus kennt keine innerlich wirkende Gnade Gottes. Es ist hier zu wiederholen, was bereits oben (S. 225) betreffs dieses Punktes, sowie dessen, in welchem Sinne Faustus das inspirare gebraucht, gesagt war.

Was übrigens das oben an erster Stelle genannte cum dei adiutorio anlangt, so findet sich zwar bei Faustus einmal ein dei adiutorio (37, 10), doch gehört dieses Beispiel nicht hierher, denn 1) ist das dei adiutorio hier nicht formelhaft gebraucht und 2) fehlt das cum.[1]) Ähnlich liegen die Dinge bei dem an 4. Stelle genannten deo propitio. Vergleichen liesse sich das propitio divinitate im Anfang von ep. 9(!) des Faustus (211, 6). Doch ist zu beachten, dass letzteres einen wesentlich anderen Charakter trägt als das deo propitio der Predigt. Denn während es sich hier um ein sittliches Thun handelt, das deo propitio erfolgt, ist dort die Rede von einem äusserlichen Widerfahrnis, das vom Redner religiös als ein propitia divinitate erfolgtes angeschaut wird.

[1]) Die Stelle lautet vollständig: Ostendamus vas contumeliae in vas honoris adiutorio dei et studio suo posse transire.

Sermo 26 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1]

In seinem Liber adversus Graecos cap. 176[2]) bietet Aeneas, Bischof von Paris († 870) den Anfang einer Predigt: Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, cur a superiore dominica .... (Schluss): arca domini in periculis jejunum sustentare praevalet, temulentum sustentare non novit. Er führt dieses Stück ein mit den Worten: Sanctus Faustinus episcopus in dominica ante quadragesimam homiliatico sermone secundum morem illius temporis ita de jejunio varie exsequitur dicens etc. Fortsetzung und Schluss dieser Predigt veröffentlichte Lucas d'Achery im Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae bibliothecis delituerant (Paris 1723) I, 215 (VII, 118 der 1. Auflage) unter dem Titel: Fragmentum sermonis s. Faustini episcopi: Admonemus ergo nunc, sicut jam ante diximus .... (Schluss): si mihi non creditis, operibus credite. Als Fundort gibt d'Achery für diesen Sermo und dazu noch für einen zweiten: Admonitio s. Faustini episcopi dominica ante quadragesimam (= Caesarii Sermo 2 MBP. Lugd. VIII p. 820 = Faust.-Eng. 25) einen Cod. Corbeiensis (S. Germani a Pratis cod. bibl. Thuan.) an. Nach Engelbrecht ist letzterer der bereits erwähnte Cod. Parisinus lat. 3783 s. XI. In ihm findet sich, wie wir sahen, eine Anzahl Predigten, die den Titel trägt: Incipiunt sermones sancti Fausti episcopi ante quadragesimam: Rogo et admoneo vos, fratres carissimi (= dem eben genannten sermo Caesarii 2 und Faust.-Eng. 25), worauf unsere Predigt folgt mit der Überschrift: Item sermo unde supra: Permotos esse vos credo etc.[3])

Diese Identifizierung des Parisinus lat. 3783 mit dem

[1]) Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, p. 328 seqq. Ausser bei Engelbrecht findet sich die Predigt noch abgedruckt in der Appendix zu den Werken Leo's I. (P.L. 54, 488) und bei Caillau, append. I, serm. I p. 89 auf Grund des Codex Cassinensis CVI, p. 720; vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 59.

[2]) P.L. 121, 742.

[3]) Vgl. zum Vorstehenden Engelbrecht, Studien S. 88.

d'Achery'schen Codex ist zu beanstanden. Denn 1) ist zu beachten, dass d'Achery nur die 2 eben genannten Quadragesimalpredigten in seinem Codex gefunden hat, während der Cod. Parisinus lat. 3783 deren eine grössere Anzahl enthält; 2) dass der d'Achery'sche Cod. in der Überschrift ein „sancti Faustini episcopi" hat, der Parisinus lat. 3783 dagegen ein „sancti Fausti episcopi";[1]) 3) dass die gemeinsame Überschrift der einzelnen Predigten hier wie dort Differenzen aufweist. Im Parisinus lat. 3783 heisst es: Incipiunt sermones sancti Fausti episcopi ante quadragesimam; im d'Achery'schen Codex: Admonitio sancti Faustini episcopi dominica ante quadragesimam.

Die Dinge liegen also so, dass im d'Achery'schen Codex und bei Aeneas von Paris sich ein Faustinus episcopus als Verfasser unserer Predigt genannt findet, im Parisinus lat. 3783 dagegen ein Faustus episcopus. Diese Verschiedenheit der handschriftlich überlieferten Autornamen ist nicht zu ignorieren. Denn weder haben wir (1) ein Recht zur Annahme, dass Aeneas von Paris mit dem sanctus Faustinus episcopus Faustus von Reji gemeint hat, noch auch (2), dass das s. Faustini episcopi des d'Achery'schen Codex seinen Grund hat in einer Verwechselung der Namen Faustus und Faustinus. Nur von einer Möglichkeit kann für das eine und andere die Rede sein.

Weiter werden wir aber auch gut thun, dem Zeugnis des von Engelbrecht so hoch gewerteten Cod. Parisinus lat. 3783[2]) eine gewisse Skepsis entgegen zu bringen. Denn 1) ist das „sancti Fausti episcopi" noch kein unzweideutiges handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji; 2) sei daran erinnert, dass gleich die erste Predigt, mit welcher die Sammlung beginnt

---

[1]) Engelbrecht, a. a. O. meint zwar, dass d'Achery den Namen Faustinus statt Faustus wahrscheinlich nur des Aeneas Parisiensis wegen ediert habe. Diese Vermutung ist unhaltbar, da d'Achery (a. a. O.) für den Fall, dass er in seiner Handschrift den Namen Faustus gefunden hätte, sich nicht dahin hätte äussern können, dass der Verfasser Faustinus wahrscheinlich mit Faustus von Reji identisch sei.

[2]) Grund für die hohe Wertung dieses Codex („centum aliis codicibus potior est") ist E. der Umstand, dass in ihm allein, soviel sich sehen liesse, die uns beschäftigende Predigt überliefert ist, — ein sermo, qui certissimis argumentis Fausto ascribi potest; vgl. Prolegg. p. LIX.

(= Faust.-Eng. 25), wir Faustus ab- und Cäsarius von Arelate zusprechen mussten; 3) werden wir weiter unten sehen, dass noch eine andere Predigt dieser Sammlung (= Durl. 9) in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht von Faustus herrühren kann.

Angesichts dieser Sachlage kann von einer für letzteren günstigen handschriftlichen Überlieferung nicht mehr die Rede sein. Wir haben daher bei einer Untersuchung unserer Predigt nicht zu fragen, ob etwas gegen eine Autorschaft des Faustus geltend gemacht werden kann, um dann, wenn dies nicht der Fall sein sollte, den faustinischen Ursprung derselben zu behaupten, sondern wir haben zu fragen, ob letzterer durch positive Argumente bewährt werden kann. Ist dies nicht der Fall, dann werden wir nur von der Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt reden dürfen. Nun ist aber die Beschaffenheit der letzteren eine solche, welche die eben genannte Möglichkeit nicht nur auf ein Minimum reduziert, sondern sogar zur Unwahrscheinlichkeit macht.

Wir fragen zuerst nach der Sprache der Predigt. Diese ist einer Autorschaft des Faustus nicht günstig. Zwar soll nicht behauptet werden, dass die Predigt nach ihrer sprachlichen Seite — zunächst was den Gesamteindruck anlangt — einen unfaustinischen Charakter aufweist; zwar fehlt es auch nicht an gewissen Einzelheiten, die an Faustus erinnern, — leider sind aber diese Einzelheiten nur wenig charakteristisch, dazu auch zu wenig zahlreich, als dass auf Grund derselben von einem faustinischen Kolorit der Predigt gesprochen werden könnte.

Folgendes liesse sich namhaft machen: 1) Devotionis enim iudicium est prius legem exsequi quam legis statuta cognoscere 328, 7 u. futuram laetitiam devotio exoptata anticipat 328, 14. Devotio ist ein dem Faustus geläufiger Begriff. Vgl. das oben S. 136 unter 17 Angeführte. 2) Exhibere donum muneris 328, 11 und exhibere deo munus 328, 12. Vgl. exh. oboedientiam 52, 21 und 91, 15; exh. ministerium, consilium 190, 17; exh. caritatis inexsolubilem pensionem 217, 24; exh. in se honoris causas 219, 6. 3) Unde = itaque: unde et nos religiosum munus exhibuimus deo, dum amplius ieiunavimus 328, 11. Vgl. unde vas electionis dicit 11, 15; unde etiam intellegendum est, eos etc. 103, 4; unde inconsequens fuit 137, 6; unde factum est 218, 25; unde ipse facile terrena despicis 214, 12 ep. 9 (!). Vgl. liesse sich auch unde disserit apo-

stolus 193, 2 und unde idem apostolus dicit 192, 12, doch steht einer sicheren Verwertung dieser Stellen der Umstand entgegen, dass unde hier nicht = itaque zu sein braucht, sondern auch im Sinne von „de qua re" stehen kann. ebenso wie bei unde penitus loqui apostolus non instituit 72, 6. 4) Unde et nos religiosum munus exhibuimus deo, dum amplius ieiunavimus 328, 12. Der hier vorliegende Gebrauch des dum = dadurch dass ist Faustus nicht fremd. Vgl. hierzu das bereits oben S. 137, Anm. 4 Gesagte. 5) Demonstrabant utique non se volentes religiose vivere, sed coactos 329, 3. Faustus gebraucht utique verhältnismässig sehr häufig. Vgl. hierzu die bereits oben S. 152. 5 angeführten Beispiele. 6) Veriti sunt, credo, ne quinqne dierum ieiuniis prolongatis etc. 329, 4. Auch bei Faustus findet sich 2 mal ein eingeschaltetes credo: 108, 19 u. 178, 22. 7) Audiant igitur refecti pariter ac robusti 329, 7. Die Verbindung zweier Begriffe durch pariter ac bezw. pariter et ist Faustus geläufig. Vgl. o. S. 170. 42. 8) 3 mal begegnen wir in der Predigt der rhetorischen Figur der Epanalepsis mit inquam (329, 8. 27. 30). Auch bei Faustus findet sie sich nicht selten. Vgl. 19, 14; 24, 15; 46, 26; 66, 14; 69, 28; 90, 26; 93, 2; 94, 1; 103, 10. 129, 25. 157, 9, 11; 179, 16; 197, 10 ep, 6 (!) 205, 3; 208, 23; 211, 9. 9) Cur enim (Noe) aedificabat tam grande opus, arcae illius causam, cur fieret, ipso opere testabatur. testabatur enim ipso apparatu etc. 329, 20 ff. Testari ist ein bei Faustus häufiges Verbum. Vgl. 9, 21; 28, 11; 39, 27; 49, 25; 50, 14; 51, 11; 60, 11; 67, 7; 81, 11; 85, 12; 114, 20; 115, 18; 127, 14; 130, 13; 140, 15; 147, 23; 154, 6; 170, 15; 178, 13; 205, 4. 10) Sapiens enim quisque intellegere poterat, naufragii nescio quid imminere. Vgl. bei Faustus: nescio quae crassitudo 179, 7. Vgl. auch nescio quomodo 30, 16; 164, 3; 178, 19; nescio unde 205, 14.

Zu Bedenken gibt jedoch ein Reihe von Wendungen etc. Anlass, die dem Sprachgebrauch des Faustus zuwider sind. Ich führe folgendes an:

1) 329, 13 lesen wir: Arca domini in periculis ieiunum sustentare praevalet, temulentum sustinere non novit. Non novit ist hier = non potest. Dieser Gebrauch des novisse ist Faustus fremd, obwohl das Verbum bei ihm häufig ist.[1])

2) 4 mal findet sich in der Predigt ein amplius, davon 2 mal in auffälliger Umgebung. 328, 12 heisst es: dum amplius (1)

---

[1]) Vgl. 7, 27; 16, 2. 3; 27, 22 (im bibl. Sinne = respuo); 50, 6; 51, 13; 73, 14; 87, 29; 106, 16; 113, 15; 126, 13; 133, 8; 143, 15; 148, 16; 175, 20; 201, 14. 27; 204, 22.

ieiunavimus; 328, 16 ff.: semper enim in rebus ambiguis oportet addere aliquid amplius (2) ad cautelam, quia, quod est amplius (3), recidi potest etc.; 329, 8 ff.: audiant illi, inquam, ut ieiunare incipiant isti, abstinere non desinant et communiter in arcam Christi intrare festinent. immo festinent amplius (4), quia tardius abstinere coeperunt. Das an erster und dritter Stelle sich findende amplius ist korrekt gebraucht. Anders steht es mit seinem Gebrauch an der 3. und 4. Stelle. An jener ist es in gewissem Sinne pleonastisch, an dieser steht es ungeschickt für magis, da sich amplius zu einer Verbindung mit Verben wie festinare nicht eignet. Diese Beobachtung lässt in dem amplius einen Lieblingsausdruck des Verfassers erkennen. Dies stimmt nicht zu Faustus, da bei ihm ein amplius weder in der hier vorliegenden ungeschickten Weise, noch auch sonst adverbiell sich gebraucht findet. Nur 1 mal überhaupt hat er das Wort amplus.[1])

3) 329, 14 begegnen wir einem eingeschobenen sicut iam ante diximus. Diese Formel ist Faustus fremd. Er hat entweder sicut superius dictum est 149, 13[2]) oder ut dictum est (114, 2. 25; 174, 25; 180, 8) oder ut diximus (107, 19; 113, 4; 147, 1) oder ut dixi (164, 11), — nirgends aber findet sich bei ihm ein iam oder iam ante in einem dem vorliegenden analogen Falle.

4) 329, 22 lesen wir: Sapiens enim quisque intellegere poterat etc. Quisque steht hier unlateinisch für quilibet oder quivis. Bei Faustus ist ein solcher Gebrauch des quisque nicht anzutreffen.

5) 330, 4 heisst es: Ipse ergo sanctus Noe opere populis praedicabat et dicebat illud evangelicum domini dictum etc. Auch diese unlateinische Citationsformel ist Faustus fremd. Zwar hat er, wie wir bereits früher (s. o. S. 96. 15) gesehen haben, bei Citateinführungen ein alleinstehendes illud oder Verbindungen wie: illud evangelicum, illud propheticum,

[1]) Vgl. Ampliorem misericordiam consequi 43, 19.

[2]) Vgl. auch: quae (scil sententia) superius est commemorata 145, 1; hunc gratiae largitorem superius spiritum sanctum, hic deum specialiter declaravit 152, 17; quem superiori sententia spiritum dei loqui proposuit 154. 4.

illud apostolicum, illud apostoli, illud prophetae, illud in psalmis, — nie aber ein für den Lateiner tautologisches illud evangelicum dictum.

Nicht günstiger als hinsichtlich der Sprache gestaltet sich die Sachlage, wenn wir die Predigt auf ihren Inhalt ansehen. Anklänge an Stellen in den als Grundlage der Untersuchung angenommenen Schriften des Faustus fehlen gänzlich. Doch ich sehe hiervon ab. Das kann zufällig oder durch das Thema der Predigt bedingt sein. Ein anderes ist zu erwägen. Es ist zu fragen, ob die in der Predigt vorausgesetzte Situation als eine für Faustus' Zeit und Wirkungsgebiet mögliche bezw. wahrscheinliche vorgestellt werden kann. Ich glaube die Frage verneinen zu müssen. Die Sache, um die es sich handelt, ist folgende.

In der Gemeinde dessen, der unsere Predigt hält, herrscht eine gewisse Aufregung darüber, dass, entgegen der bisherigen Sitte, die Quadragesimalzeit um eine Woche früher begonnen worden und dadurch ein Plus von 5 Fasttagen hinzugekommen ist. Dies Abgehen von der bisher geübten Praxis war aber nicht durch einen desbezüglichen Erlass des Redners veranlasst, sondern es hatte verlautet, dass man an massgebender Stelle mit dem Gedanken umgehe, eine Änderung in der bisherigen Fastenpraxis vorzunehmen. Unserm Autor war die Sache sympathisch, und ohne eine desbezügliche Anordnung seiner kirchlichen Obrigkeit abzuwarten, forderte er die Gemeinde mit einem Hinweis auf die in allernächster Zeit zu erwartende neue Bestimmung auf, freiwillig, ohne gesetzliche Nötigung, die Quadragesimalzeit um eine Woche früher zu beginnen. Doch der erwartete Entscheid von oben blieb aus. Dies veranlasste einen Teil der Gemeindeglieder, die Aufforderung des Bischofs zu ignorieren und bei der bisher üblichen Praxis zu bleiben. Dies die in der Predigt vorausgesetzte Situation,[1]) — eine Situation, die sich für Faustus' Zeit und

[1]) Das Recht, die in der Predigt vorausgesetzte Situation so zu zeichnen, wie im Texte geschehen ist, scheint mir durch folgende Stellen gewährleistet: a) Permotos esse vos credo, fratres dilectissimi, cur ad superiorem dominicam percurrimus et, cum hodie sit eius exordium, cur festivitatem eius ante unam hebdomadam celebrare coeperimus 328, 3 ff.

Wirkungskreis schwer denken lässt. Denn es ist zum mindesten unwahrscheinlich, dass man in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts [1]) in der Provence an massgebender Stelle — für Reji wäre dies Arles gewesen, welches damals im südlichen Teile Galliens Metropolitanrechte ausübte [2]) — mit dem Gedanken umgegangen sein sollte, eine Änderung der damals im Abendlande, wie es scheint, bereits allgemein üblich gewordenen 6wöchentlichen Fastenzeit vor Ostern [3]) vorzunehmen. Es ist dies um so unwahrscheinlicher, als Arles sowie Vienne in dieser Periode, in ihrem Wettbewerb um den gallischen Primat, sich eifrigst um die Gunst des römischen Stuhles bemühten, Rom aber in den Fragen des Beginnes der Quadragesimalzeit Vertreterin der abendländischen Praxis gewesen ist.

(Der Text ist augenscheinlich nicht in Ordnung, denn 1) will das ad vor superiorem dominicam zu percurrimus nur schlecht stimmen, und 2) ist das erste eius [nach cum hodie sit!], da es nur auf dominicam zurückweisen kann, unverständlich. Ein befriedigender Text findet sich bei Aeneas von Paris bezw. in P.L. 121, 742 cap. 176: Permotos esse vos credo, fr. d., cur a superiore dominica quadragesimam percurrimus et, cum hodie sit ejus exordium etc.); b) nisi quod illos magis reprehendo, qui cum parati fuerint ieiunare, postea quam audierint sollemnitates, ambiguum neglexerunt ieiunare. demonstrabant utique, non se volentes religiose vivere, sed coactos. veriti sunt. credo, ne quinque dierum ieiuniis prolongatis caro eos corpusque defecerit et exiles ac tenues quadragesimae abstinentiam tolerare non possent 328, 28 ff.; c) 328, 6. 12 spricht der Redner davon, dass die observatio praepropera bezw. die festinata festivitas nicht getadelt werden könne, devotionis enim iudicium est prius legem exsequi, quam legis statuta cognoscere et ante oboedire praeceptis, quam oboedientiae praecepta compellant etc; d) 328, 15 meint der Redner: was geschehen, wäre caute geschehen, semper enim in rebus ambiguis oportet addere aliquid amplius ad cautelam; vgl. auch das ambiguum neglexerunt ieiunare 329, 2.

[1]) Diese Zeitbestimmung erhalten wir, wenn wir erwägen, dass unsere Predigt, wenn überhaupt von Faustus, dann von ihm nur während seiner bischöflichen Wirksamkeit gehalten worden sein könnte. Faustus ist aber etwa um 452 Bischof von Reji geworden und c. 490 gestorben; vgl. Engelbrecht in den Prolegg. seiner Faustusausgabe p. IX seqq.

[2]) Vgl. Wiltsch, Handbuch d. kirchl. Geogr. u. Statistik (1846) I, S. 180.

[3]) Vgl. Linsenmayr, Entwicklung der Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicaea (1877), S. 55 ff.

Erwägen wir das bisher Gesagte, nämlich

1) dass die handschriftliche Überlieferung der Predigt kein unzweideutiges Zeugnis für Faustus von Reji ablegt;

2) dass die Sprache der Predigt ein faustinisches Kolorit nicht aufweist;

3) dass in der Predigt sich eine Reihe charakteristischer Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus findet;

4) dass die in der Predigt vorausgesetzte Situation sich schwer für Reji bezw. die Provence in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts denken lässt, —

so werden wir urteilen müssen, dass höchst wahrscheinlich nicht Faustus von Reji, sondern ein anderer Faustus bezw. Faustinus der Verfasser von Faust.-Eng. 26 ist.[1])

Zum Schluss einige Bemerkungen über die Abfassungszeit unserer Predigt, wenigstens was den terminus ante quem non betrifft. Faust.-Eng. 26 weist gewisse Berührungen mit dem Sermo 20 des Maximus von Turin auf.[2]) Hier wie dort wird das, was zu Noah's und der Sündflut Zeit geschah, in Beziehung gesetzt zur Quadragesimalzeit. Dass diese Verwandtschaft keine zufällige ist, beweisen Parallelen wie: Sed dicit aliquis, s. Noe praedicationis vocem in Scripturis minime esse descriptam. Audi igitur, Noe etsi tacebat voce, opere loquebatur; silebat lingua, fabricatione clamabat. Nam utique cum operaretur opus novum, et nulli aliquando compertum, admonebat cunctos novis periculis nova tabernacula praeparari. Loquebatur ergo opere, et dicebat illud evangelicum dictum: Si mihi non creditis, operibus credite (Schluss der Maximuspredigt) und: Licet vox praedicationis non sit audita, tamen, etsi tacebat lingua, opere loquebatur, etsi silebat loqui voce, ascia personabat, cum enim aedificabat tam grande opus, arcae illius causam, cur fieret, ipso opere testabatur. Testabatur enim ipso apparatu nova tabernacula novis periculis profutura ...... ipse ergo sanctus Noe opere populis praedicabat et dicebat illud evangelicum domini dictum: si mihi non creditis, operibus credite. Die Abhängigkeit kann nur auf seiten unserer Predigt gesucht werden. Denn während bei Maximus der Sündflutbericht als Beleg für

[1]) Vgl. Arnold, a. a. O. S. 186 f.

[2]) P.L. 57, 576.

den auch sonst die Predigt beherrschenden Gedanken: salutaris et mysticus est quadragenarius numerus (col. 573 Ende) verwertet wird, stehen die parallelen Ausführungen unserer Predigt mit dem Vorhergehenden in denkbar losestem Zusammenhang.[1])

Maximus ist nun aber c. 430[2]) Bischof geworden. Er kann die in Rede stehende Predigt nicht vor seiner bischöflichen Zeit gehalten haben. Faust.-Eng. 26 ist also nicht wohl vor der Mitte des 5. Jahrhunderts entstanden.

Sermo 129 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[3])

Die Predigt ist nach einem „MS. accincti monasterii apud Burgundiones" von Bolland in den AA. SS. (Jan. I 2) ediert als „Sermo Faustini episcopi de Kalendis Januariis". Nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu unserm Sermo findet sich derselbe unter Augustin's Namen in einem „vetus bibliothecae jam Colbertinae codex" und als Sermo S. Maxentii in einem „Ms. Navarricum".[4])

Die Mauriner halten die Predigt für cäsarianisch. Joh. Stilting stimmt ihnen zu.[5]) Engelbrecht konstatiert,[6]) ohne

[1]) Der gänzliche Mangel einer Bezugnahme auf das im Vorhergehenden behandelte Thema sowie die nur äusserliche Verknüpfung mit letzterem legt übrigens die Vermutung nahe, dass das von admonemus ergo (329, 13) bis zum Schluss reichende Stück mit dem ganzen vorhergehenden Abschnitt (= dem d'Achery'schen faustinischen Predigtfragment und dem Passus bei Aeneas von Paris!) überhaupt nicht ursprünglich verbunden gewesen ist. Doch bedürfte es zu einer Entscheidung dieser Frage zum mindesten einer klaren Einsicht in die Abhängigkeitsverhältnisse der hier in Frage kommenden Handschriften.

[2]) Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II 2 p. 257.

[3]) P.L. 39 col. 200 seq.: Dies calendarum istarum, fratres charissimi, quas Januarias vocant.

[4]) Auf die Frage des Näheren einzugehen, wer mit diesem „S. Maxentii" gemeint ist, hat an diesem Orte kein Interesse, da unsere Predigt, in der Form wie sie uns vorliegt, von Caesarius von Arelate herrührt.

[5]) Vgl. A.A. SS. Sept. VII p. 713.

[6]) Vgl. Studien etc. S. 89.

sich auf die Frage, wer der eigentliche Verfasser sei, einzulassen, dass Faustus es nicht sein könne. Die lange Einleitung der Predigt über den heidnischen Janus stehe zu dem rein homiletischen oder dogmatischen Charakter aller übrigen Predigten des Faustus in Widerspruch. Letzterer könne nur durch die Annahme gehoben werden, dass Faustus nicht der Verfasser sei. Dass mit dieser Argumentation E.'s die Frage, ob Aug.-Append. 129 von Faustus stammt, nicht erledigt ist, bedarf nur der Erwähnung. Stärkere Argumente sind beizubringen. Die Predigt bietet solche.

Von Augustin kann unser Sermo, wie bereits die Mauriner richtig erkannt haben, nicht herrühren. Ich sehe davon ab, dass er an dessen scharf ausgeprägte Predigtweise in nichts erinnert. Wichtiger ist hier die in n. 4 (Anfang) sich findende Notiz: Sancti antiqui patres nostri considerantes maximam partem hominum diebus istis (nämlich den Calendae Januariae) gulae vel luxuriae deservire, et ebrietatibus et sacrilegis saltationibus inservire, statuerunt in universum mundum, ut per omnes Ecclesias publicum indiceretur jejunium. Das sancti antiqui patres nostri setzt voraus, dass mindestens ein Menschenalter vor der Zeit des Redners die Kirche durch einen Synodalbeschluss den heidnischen Neujahrslustbarkeiten zu steuern bezw. durch Anordnung allgemein verbindlicher Fasten sie zu beseitigen gesucht hat. Eines solchen Synodalbeschlusses geschieht Erwähnung in Can. 14 des Conc. Turonense II vom Jahre 567. Es heisst hier: Inter natalem domini et Epiphaniam omni die festivitates sunt. Excipitur triduum illud, quo ad calcandam gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Calendis Januariis fieri litanias. Angesichts des patres nostri statuerunt kann die in Frage kommende Synode — ihre Akten haben sich nicht erhalten — nicht später als zu Ende des ersten Drittels des 6. Jahrhunderts stattgefunden haben.

Aber auch der terminus ante quem non lässt sich in einem für unsere Zwecke genügenden Grade bestimmen. Wir besitzen eine Predigt Augustin's De Calendis Januariis, welche der Bekämpfung jener heidnischen Lustbarkeiten gewidmet ist.[1])

[1]) Sermo 198, P.L. 38, 1024.

Nichts in ihr verrät, dass Augustin bereits von einem offiziellen Einschreiten der Kirche weiss. Unsere Predigt muss somit der spät- bezw. nachaugustinischen Zeit angehören. Aber wir dürfen den terminus ante quem non noch weiter hinunterrücken. Auch von Maximus von Turin besitzen wir eine Predigt über das in Rede stehende Thema.[1]) Maximus ist ca. 470 (jedenfalls nach 465) gestorben.[2]) Er muss die Predigt im Alter gehalten haben.[3]) Aber auch er weiss noch nichts von einem synodalen Einschreiten der Kirche gegen die am Neujahrstage üblichen heidnischen Lustbarkeiten. Ausdrücklich sagt er: Necessarium, dilectissimi, nec superfluum reor, si pro commonitione sancta dudum habita, praecedentium patrum vobis repetantur alloquia.[4])

Also frühestens im Anfang des letzten Drittels des 5. Jahrhunderts könnte die Synode gehalten worden sein, auf welche die oben citierten Sätze unserer Predigt hinweisen. Dadurch ist aber eine Autorschaft des Faustus ausgeschlossen. Denn selbst bei Annahme des günstigsten Falles, dass die Predigt von Faustus wenige Jahre vor seinem Tode gehalten worden ist, hätte er von dem in Rede stehenden Synodalbeschluss nicht als einem solchen reden können, der durch die sancti antiqui patres nostri erfolgte.

Das eben gewonnene Resultat eines nichtfaustinischen Ursprungs unserer Predigt findet seine Bewährung durch folgende sprachliche bezw. dogmatische Einzelheiten: a) 2mal (n. 2 u. 3) findet sich in der Predigt ein formelhaftes quod peius est. Die Wendung ist dem Redner also vertraut. Faustus

---

[1]) Hom. XVI, P.L. 57, 254 ff.

[2]) Vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae II 2 p. 287 n. 2.

[3]) Maximus sagt im Eingange der Predigt: Quamquam non dubitem vos, fr. c., per paternam sollicitudinem instructione divini sermonis edoctos universas calendarum supervenientium vanitates declinare penitus et horrere etc.

[4]) Ein Codex unter den vielen anderen, in denen die Predigt überliefert ist, liest eloquia statt alloquia (vgl. die Admonitio zu Hom. 16). Diese Lesart ändert nichts an der im Texte ausgesprochenen Behauptung. Mit eloquia patrum können nicht synodale Festsetzungen gemeint sein, sondern nur gelegentliche Äusserungen der Väter, ganz abgesehen davon, dass der Inhalt der Predigt jene Annahme verbietet.

hat dieselbe nirgends. b) Im Anfang von n. 3 sagt der Verfasser: Et quia deus placatus vobis inspirare dignatus est, ut pro amore fidei ista miserabilis consuetudo de hac civitate in integrum tolleretur etc. Schon mehrfach [1]) haben wir gesehen, dass ein Gebrauch des inspirare, wie er hier vorliegt, bei Faustus sich nicht nur nicht findet, sondern auch seinen anthropologischen Grundanschauungen widerspricht.

Die Predigt ist nicht faustinisch. Sie ist cäsarianisch. Dies lässst sich beweisen. Doch davon bei Gelegenheit einer zusammenhängenden Untersuchung des literarischen Nachlasses des Cäsarius von Arelate.

Sermo 8 der Durlacher Sammlung.[2])

Die Predigt findet sich nach Angabe Angelo Mai's im Spicilegium Romanum (V p. 97), wo er sie p. 98—100 als „Faustini episcopi sermo de epiphania" edierte, in einer vatikanischen Handschrift. Nach Engelbrecht [3]) ist diese Handschrift der Cod. Ottobon. 976 s. XVII.

Im Durlacher Codex ist der Name des Autors nicht hinzugefügt. Die Überschrift lautet: Item de epiphania dñi ad missam aut de (sic!) crastino in ñt luciani martyris.

Nach Morin (Critique etc.)[4]) begegnen wir unserer Predigt in einigen Homiliarien unter Sedatus' Namen. Sie bildet zugleich den Schluss einer unter Sedatus' Namen bei Migne (P.L. 72, 771) abgedruckten Epiphaniaspredigt. Schliesslich findet sie sich noch im Codex von Silos. [5])

Wie vorstehende Übersicht zeigt, ist die handschriftliche Überlieferung einer Autorschaft des Faustus nicht sonderlich günstig. Denn 1) kann in dem „Faustini" des überdies so jungen Cod. Ottobon. (s. XVII!) kein handschriftliches Zeug-

---

[1]) Vgl. oben S. 139, Anm. 2.

[2]) Faust.-Eng. p. 252 seqq.: Sollemnitatem, quae est de domini nostri nativitate.

[3]) Vgl. die Fussnote zu Sermo 8 der Durlacher Sammlung.

[4]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 55. 12.

[5]) Vgl. Morin, Revue Bénédictine IX (1892) p. 54. 8.

nis für Faustus von Reji gesehen werden. Es sei hier auf bereits mehrfach Ausgesprochenes verwiesen. 2) ist auch mit dem Umstand, dass unsere Predigt Bestandteil der Durlacher Sammlung ist, noch nicht ein handschriftliches Zeugnis für den Rejenser gegeben. Denn der Cod. Durlacensis erhebt, wie wir bereits früher gesehen haben (s. o. S. 4), keineswegs den Anspruch ein Corpus von Predigten des Faustus von Reji zu sein. 3) ist zu beachten, dass unsere Predigt auch mit dem Namen Sedatus in Zusammenhang gebracht worden ist.[1]) Trotzdem gilt es, um bei der einmal eingeschlagenen Methode zu bleiben, auch hier zu prüfen, ob unsere Predigt nicht von Faustus herrührt.

Hier wirkt es nun ungemein überraschend, dass gerade diese Predigt, für die ein günstiges handschriftliches Zeugnis nicht erbracht werden kann, nach ihrer formellen, teilweise auch nach ihrer sachlichen Seite — ich sehe hier von gewissen anders zu beurteilenden Einzelheiten zunächst ab — in nicht geringem Grade an Faustus' Art zu schreiben erinnert. Ich sage absichtlich so. Denn da hervorstechendere Stileigentümlichkeiten bei Faustus nicht gerade sehr zahlreich sind, so wird nur im günstigsten Falle, der aber hier nicht statt hat, von einem ausgesprochen faustinischen Kolorit eines ihm eventuell zuzuweisenden Schriftstückes gesprochen werden können. Als Illustration des eben Gesagten sei Folgendes notiert:

1) 252, 24 lesen wir — man beachte die Antithese —: illic in infirmitatibus absconditur, hic virtutibus revelatur; 253, 2: adoratur in pannis, qui fulget in stellis; 253, 18: extrema gens bono publico prima fruitur; 253, 19: quam stupenda dignatione inter amplexus genetricis includitur, in sinu matris latet, qui regnum patris excedit. Die Figur der Antithese ist Faustus geläufig.

2) Zu in infirmitatibus absconditur — virtutibus revelatur vgl. infirmitatibus agnoscitur — virtutibus adprobatur 206, 20.

---

[1]) Arnold a. a. O. S. 494 Anm. 2 notiert, dass einer der Editoren cäsarianischer Predigten Faustinus, ein anderer Sedatus hiess. Doch fehlt bei A. eine Begründung dieser Notiz. Im Verlaufe unserer Untersuchungen werden wir dem Namen Sedatus noch mehrfach begegnen. Dort mehr über denselben.

3) Zu abiectio corruptionis humanae (253, 3) vgl. abiectus in gleichem Sinne 86, 25.

4) Gentilis = Heide 253, 5. Vgl. 85, 17 und 89, 23; im Plural: 3, 4 und 118, 1; vgl. auch gentile decretum 71, 8; gentilis fides 72, 1; gentilitas 17, 14; 84, 15. 27; gentilicia persuasio 71, 17 und gentilicia natio 84, 29.

5) Zu consecrantur in agnitionem veritatis 253, 6 vgl. consecrat quem causae occasio 65, 5.

6) Agnitio (nicht = Anerkennung, sondern Erkenntnis) veritatis 253, 6: vgl. agnitio dei 86, 1; a. fragilitatis 150, 12; a. peccati 196, 24 ep. 6 (!).

7) Exutus peccati nigritudine — indutus fidei candore 253, 8: vgl. atro inquinamento candorem niveae vestis aspergere 14, 7; candore gratiae honorare 37, 15; candorem niveum sanctae regenerationis possidere 194, 11.

8) Zu quid est hoc? 253, 9 vgl. 16, 9 und 151, 24.

9) Zu quare primi? 253, 13 vgl. quare iste honoratur et ille despicitur? 36, 30; quare istos sanare dissimulat? 68, 26; quare condemnavit mundum? 82, 33; vgl. auch quare non duas credamus simili ratione personas? 139, 12.

10) Zu Iudaeorum vero corruptus intuitus ipsa luce subfunditur et aeger obtutus inlato lumine magis tenebrescit 253, 14 vgl. hoc Arriani obscurato corde penitus non videntes, quia praesumptio et elatio suffundit mentis intuitum 204, 9.

11) Zu stupenda dignatione (scil. includitur inter amplexus genetricis, qui terram caelumque complectitur) 253, 19 vgl. stupenda benedictione conceptus est (scil. Christus) 13, 7; pro ineffabili eius circa humanum genus dignatione 172, 24; vgl. auch: committere dignari 76, 25; adsumere d. 172, 14; dirigere d. 201, 5; insinuare d. 210, 25 und indulgenter et dignanter 78, 29; dignanter interrogare 182, 6.

12) Inter amplexus genetricis includitur, qui terram caelumque conplectitur, in sinu matris latet, qui regnum patris excedit 253, 19: vgl. ad matris gratiae amplexus recurrere 20, 2; ad paternos amplexus recurrere 38, 14; in amplexum manibus assumere 148, 7; dominica genetrix 178, 15; includitur alicubi vapor veneni 16, 20; includi intra corpus

132, 17; inclusum teneri 175, 9; includi temporibus 188, 19; inclusus in inferni carcere 187, 19; conplecti omnia anima non potest 176, 8; utrumque conplecti 190, 10; excedere excelsa caelorum 127, 27; qui enim omnia excedit, quo recedit 129, 4; meritum rei excedere 124, 23; angustias humanae mentis excedere 195, 1; excedit quid vires cuius 200, 15.

13) Zu exhibere aurum etc. 253, 22 vgl. e. oboedientiam 52, 21; 91, 15; e. consilium, ministerium 190, 17; e. pensionem caritatis 217, 23; e. in se honoris causas 219, 6.

14) Zu loquitur quid trinitatem 253, 26 = deutlich anzeigen vgl. l. liberum arbitrium 46, 3; l. trinitatem 113, 24; l. quem morientem — suscitantem 121, 5; l. unitatem 138, 11; l. potentiam 155, 14; l. latentem deum 206, 10.

15) Devotio 253, 27 — ein bei Faustus überaus häufiger Begriff (s. o. S. 136. 17).

16) Testari 253, 27: bei Faustus überaus häufig (s. o. S. 153. 5).

17) Zu pervigili intentione cordis studere 253, 28 vgl. pervigili obsecratione deposcere 12, 1.[1])

18) Zu intentio 253, 28 vgl. 33, 30; 38, 21; 80, 25.[2])

19) Zu hoc sit inter utrumque commercium 254, 6 vgl. commercio admirabili sociari 66, 25; commercia humani sermonis 173, 6; commercia sermonum inter se miscere 176, 12; [commercium caritatis 211, 10 ep. 9]; commercium quoddam dandi et accipiendi inter deum et hominem 215, 2.

20) Zu proprietatem de usu cuius rei comparare 254, 7 vgl. de usu proprietatem facere 216, 14.

21) Zu conversatio = Lebenswandel s. o. S. 136. 5.

22) Forte aliquis requirit 254, 14. Einwendungsformeln mit requirere sind bei Faustus häufig. Vgl. si requiras 7, 29; 13, 3; 41, 27; 42, 10; 128, 9; 140, 3; 145, 9; 152, 15; sed forsitan requiras 13, 12; quod si requiras 87, 22; si inter haec requiras 88, 15; quod autem requiris 188, 12.

23) Zur Citateinführung audiat prophetam dicentem

---

[1]) Das pervigilia integra fidei 47, 27 ist zu ändern in: privilegia fidei (s. o. S. 25. 7).

[2]) 117, 5 und 169, 15 ist intentio in anderem Sinne gebraucht, = Intention.

254, 15 vgl. audi apostolum miscentem 19, 25; a. legislatorem disputantem 25, 9; a. apostolum praedicantem 30, 25; a. dominum adtrahentem 52, 15. Vgl. auch audi apostolum quomodo pronuntiat 37, 19; a. per apostolum habitatoris nostri vocem 151, 12; a. quomodo sacra eloquia quid explicant 203, 19; a. potius quemadmodum etc. 205, 17; cum ergo audis etc. 72, 31; audis legis opera destrui 73, 4; dum audis sufflatorium 56, 8; sed quando audis etc. 113, 12; cum ergo audieris etc. 116, 27; audimus de quo quid dictum esse 118, 21; „tres“ audis, ne etc. 138, 15; „unum“ audis, ne etc. 138, 17; cum audis „unus“ 146, 18.

24) Zu nam quia per s u p e r b i a m cecidimus in mundum 254, 17 liessen sich vergleichen die Ausführungen in De gratia I, 1 (9, 10 ff.), speziell: (inmortalitatem homini) utique manifestum est sub proposita lege praestitam et cum conditione conlatam, ut, si non recessisset superbus ab oboedientia, permaneret aeternus in gloria; malesuada praesumptio facta est ex accidenti mortis occasio (Zeile 15) und edacitatis culpa ad divinitatis ambitum et usque ad crimen maiestatis accessit (Zeile 28).

25) Zu (nam quia per superbiam cecidimus in mundum,) oportet, ut per humilitatem redeamus ad paradisum. per cupiditatem ad servitium diaboli venimus, per misericordiam ad Christum dominum redeamus. per voluptatem atque luxuriam durissimum iugum diaboli sustinuimus, per caritatem atque iustitiam leve iugum Christi suscipere festinemus (254, 17 ff.) und: quasi non tibi videtur iam per aliam viam ad patriam remeare, qui prius solebat res alienas tollere et nunc cupit suas misericorditer erogare? non tibi videtur per aliam viam incedere, qui fuit adulter et est castus, qui fuerat ebriosus et est sobrius, qui solebat maledicere et benedicit, qui fuerat invidus et est benignus vgl. De gratia I, 8 (26, 9 ff.): si quis, inquit, vult post me venire, abneget se ipsum sibi, id est, alter efficiatur ex altero. patientia vincat iracundiam, temperantia refrenet concupiscentiam, humilitas exturbet superbiam, crux conterat voluptatem . . . . . o homo, non putes te ita ab auctore tuo conditum, ut de iniquo iustus, de luxurioso castus, de malivolo benignus esse non possis.

26) Zu mortiferas vias relinquere 254, 27 vgl. m. herbarum succos temperare 16, 16; m. erroris malo immunem esse 28, 10; m. iactantiae praesumptione Pharisaeum imitari 51, 25; m. contagia passionum 185, 25.

Soweit die Einzelanführungen! Bewähren sie, was sie bewähren sollen, so wird die Möglichkeit eines faustinischen Ursprungs der Predigt zuzugestehen sein. Doch gilt letzteres nicht von der Predigt in ihrer in der Durlacher Sammlung vorliegenden Form. Sie hat, wenn auch nur leise, Änderungen vom Zusammensteller der Sammlung — Cäsarius von Arelate, wie ich annehmen möchte, — erfahren. Erkennbar scheint mir die Hand des letzteren noch an Einzelheiten wie fideliter et feliciter (possimus imitari) 255, 1, deo auxiliante vor contendimus 255, 8, ad aeternam beatitudinem pervenire und vielleicht auch praestante Domino nostro Jesu Christo etc. Doch sei eine ausführlichere Ausscheidung dessen, was event. Cäsarius angehört, auf die Schlussabteilung unserer Untersuchungen verspart.

Zum Schluss die Notiz, dass unsere Predigt sich in sachlicher Hinsicht in Einigem mit Ps.-Eusebius 4 berührt.[1]) Die Berührungen finden sich in den Ausführungen über die Magier, ihre Gaben und ihre auf einem andern Wege erfolgende Rückkehr in die Heimat.[2]) Welcher Art diese Berührungen des näheren sind, wird in dem 2. Teile unserer Untersuchungen zu behandeln sein.

Sermo 27 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[3])

Nach Angelo Mai[4]) ist diese Predigt als „Sermo Faustini de depositione sancti Augustini" ediert vom „illustrissimus et doctissimus catalogi codicum Alcobacensium in Lusitania editor

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 622.

[2]) Vgl. die in Durl. 8 mit per simplex officium spiritale beginnenden Ausführungen (253, 21 ff.) mit Ps.-Eusebius 4 p. 622 C. E. G. H.

[3]) Depositionem sanctae recordationis domini et patris nostri, p. 330 seqq.

[4]) Spicilegium Romanum V S. 97.

eborensis archiepiscopus". Engelbrecht[1]) hat das von Mai genannte Werk nicht agnoszieren können, jedoch dürfe mit ziemlicher Gewissheit behauptet werden, dass der in Rede stehende Sermo identisch ist mit dem im Cod. Parisinus lat. 3785 s. XI (fol. 236ᵘ—237ᵘ) sich findenden „in depositione sancti Augustini sermo beati Fausti episcopi".

Das Recht dieser Identifizierung scheint mir sehr zweifelhaft. Denn man beachte, dass Angelo Mai von einem „sermo Faustini" redet, während der Parisinus lat. ein „sermo beati Fausti episcopi" hat. Ob diese Verschiedenheit der handschriftlich überlieferten Autornamen ihren Grund in einer Verwechselung hat oder in einer bewussten Änderung, ist nicht zu entscheiden. Ersteres anzunehmen haben wir kein Recht. Schon eingangs war davon die Rede. Für letzteres spräche — ein Punkt, auf den gleichfalls bereits früher hingewiesen wurde — der Umstand, dass es einen allbekannten Träger des Namens Faustus gab, nicht aber einen solchen des Namens Faustinus, somit auch eine Korrektur von Faustinus in Faustus ungleich wahrscheinlicher ist, als eine Korrektur dieses Namens in jenen. Doch wie dem auch sei, — die Frage, ob Faustus von Reji Verfasser unserer Predigt ist, kann unabhängig von einer Entscheidung der eben berührten Fragen ihre Erledigung finden. Die Predigt ist, trotz Engelbrecht's[2]) gegenteiliger Behauptung, kein „echtes Produkt des Faustus".

Wir beachten zunächst folgende Stellen. Der Anfang der Predigt lautet: Depositionem sanctae recordationis domini et patris nostri Augustini episcopi hodie .... celebramus. huius enim dum apostolica merita mecum tacitus admiror etc. (330, 9 ff.). 331, 5 f. wird Augustin vom Verfasser tantus ac talis patronus noster peculiaris genannt. 331, 6 ff. sagt der Verfasser: non praesumptionem esse metuo, si.... velut unum me extremae vestis suae profitear esse tintinnabulum, ut inhaerens quasi circa vestigia doctrinae illius etc. 331, 24 weiss der Verfasser von den laudabilia instituta Augustin's zu reden, und 334, 1 ff. heisst es von Augustin im Anschluss an Matth. 5,

[1]) Vgl. Studien etc. S. 90 f.
[2]) Vgl. Studien etc. S. 90.

14. 15: (lampas) lumen suum eminus et in circumiecta iaculatur speciosum fundens lumen flammeo doctrinae fulgore.

Diese Stellen beweisen ein Doppeltes: 1) dass der Verfasser von einer überschwänglichen Hochachtung und Verehrung für Augustin beseelt ist, und dass letztere nicht zum geringsten Teile durch dessen doctrina, ja den flammeus fulgor seiner doctrina veranlasst ist; 2) dass der Verfasser, sei es durch äussere Bekanntschaft sei es durch geistige bezw. geistliche Verwandtschaft sich mit Augustin persönlich verbunden weiss. Dieses Doppelte, sowie weiter der auf eine Verherrlichung Augustin's hinauslaufende Charakter der Predigt berechtigen zum mindesten zu einem Zweifel an dem faustinischen Ursprung derselben.

Engelbrecht [1]) freilich lässt sich gerade unsere Predigt Veranlassung sein zu behaupten, „dass Faustus kein persönlicher Gegner des auch zeitlich von ihm getrennten grossen Kirchenlehrers war und sich mehr in unbewussten als bewussten Gegensatz zu dessen Lehren stellte", — doch ist seine Behauptung unhaltbar. Nichts ist Faustus bewusster gewesen als sein Gegensatz zu Augustin's Gnadenlehre. Zwar ist zuzugeben, dass Faustus vermieden hat, sich in einen offenen Gegensatz zu Augustin zu stellen. Doch hierin verfährt er wie die übrigen Semipelagianer. Sie alle polemisieren gegen Augustin's Gnadenlehre, doch vermeiden sie es, ihn zu nennen, seine Autoritätsstellung offen anzutasten. So beispielsweise Cassian in seinen Kollationen und Vincenz von Lerinum in seinem Commonitorium. Und doch ist ihre Polemik nur zu durchsichtig. Sie gilt nicht irgendwelchen Gegern, sondern Augustin selbst.

Für Faustus lässt sich dies aus seinen eigenen Schriften nachweisen, — aus seinem Briefe an den Diakonus Graecus. [2]) Graecus hatte, wie aus dem Briefe hervorgeht, einige Punkte in Augustin's Anschauungen, speziell die über die 2 Naturen in Christo beanstandet, — ob vom nestorianischen oder monophysitischen Standpunkte aus, ist nicht recht ersichtlich. [3])

---

[1]) Vgl. Studien etc. S. 27.

[2]) Faust.-Eng., S. 200 ff.

[3]) Faustus selbst wirft dem Graecus (201, 4 ff.) vor: In hac autem scripturula, quam ad me dirigere dignatus es, ... testimonia confu-

Hierauf schreibt nun Faustus unter anderem (201, 12 ff.): In scriptis sancti pontificis Augustini, etiamsi quid apud doctissimos viros putatur esse suspectum, ex his, quae damnanda iudicasti, nihil noveris reprehensum, sed fidei sensum maxime de duabus substantiis vel naturis dei et hominis domini ac redemptoris nostri scito apud catholicam ecclesiam non solum patrum auctoritate susceptum, sed etiam apostolicis oraculis consecratum. Man beachte, wie Faustus sich hier eines eigenen Urteils über das „quid“ in den Schriften Augustin's gänzlich enthält und nur davon redet, dass nach Meinung gewisser viri doctissimi hier „Gewisses“ suspectum sei. Das „quid“ kann nun aber nicht irgend eine von den Sondermeinungen Augustin's sein, mit denen er über die Kirchenlehre hinausging bezw. sie fortbildete, sondern nur die eine bestimmte, die allein auf thatsächlichen Widerspruch in der damaligen Zeit stiess, — seine Gnadenlehre. Sie hat Faustus bei dem suspectum quid im Auge.

Wenig ändert an dieser Wahrnehmung der Umstand, dass Faustus an der eben citierten Stelle Augustin einen sanctus pontifex nennt. Damit spricht er nur aus, was allgemeines Urteil der damaligen Zeit war. Auch Faustus hat sich der allgemeinen Wertschätzung Augustin's nicht entziehen können. Diese gilt aber nicht dem Augustin der soteriologischen Streitigkeiten, sondern dem Augustin, der wie Faustus selbst sagt (s. o.), den fidei sensus maxime de duabus substantiis domini ac redemptoris nostri in mustergültiger Weise dargelegt hatte.

Wollten wir unter diesen Umständen annehmen, dass unsere Predigt von Faustus herrührt, — wir ständen vor einem historischen bezw. psychologischen Rätsel, einem Rätsel, das seine Lösung nur durch die Annahme des Undenkbaren finden könnte, dass Faustus, ohne durch die Zeitumstände irgendwie dazu veranlasst zu sein,[1]) sich zu einem heuchlerischen Panegyrikus

---

sissime pro memoriae facilitate congesta temeritatem incauti cordis adcusant. Während einerseits das ϑεοτόκος von ihm beanstandet zu sein scheint, so hat er doch auch andererseits die Behauptung ausgesprochen: Dei et hominis unam esse naturam — also Nestorianer und Eutychianer in einer Person.

[1]) Man erinnere sich dessen, dass der Semipelagianismus damals in

auf den Mann verstanden haben sollte, mit dem er sich in Fragen aktuellsten Zeitinteresses nicht eins wusste. Denn ohne Einschränkung ist in den oben angezogenen Stellen vom flammeum lumen seiner doctrina und einem inhaerere quasi circa vestigia doctrinae illius die Rede. Bewährt wird das Gesagte durch Stellen, in denen der Verfasser sich als Augustiner — das Wort im spezifischen Sinne genommen — verrät.[1])

Es stimmt also das, was die Predigt an Material zur Beurteilung der sachlichen Stellungnahme des Verfassers zur doctrina Augustin's bietet, nicht zu Faustus. Aber ebenso verhält es sich auch mit den Stellen, die, wie wir sahen, ein so oder anders motiviertes persönliches Verhältnis zu Augustin voraussetzen, speziell dem tantus ac talis patronus noster peculiaris. Denn nirgends findet sich in den Schriften des Faustus eine Erwähnung Augustin's, die auf ein solches Verhältnis schliessen lassen könnte. Nur 3 mal überhaupt erwähnt Faustus Augustin. Eine Stelle (ep. ad Graecum) besprachen wir bereits; denselben Charakter wie diese tragen die beiden anderen.[2]) Es wäre auch ein eigen Ding, wenn Faustus bei dem eigentümlichen Charakter der abendländischen Frömmigkeit, sowie bei den ihm selbst eignenden anthropologisch-soteriologischen Anschauungen sich gerade zu Augustin hingezogen, sich ihm geistlich verwandt gefühlt hätte.

Hierzu kommt noch Folgendes. Der Verfasser verrät eine so mangelhafte Bekanntschaft mit den äusseren Lebensverhältnissen und dem Entwicklungsgang Augustin's, wie sie Faustus wohl schwerlich zugemutet werden darf. So scheint der Verfasser des Glaubens zu leben, dass Augustin nicht nur

---

Gallien herrschend, ja kirchlich sanctioniert war. Aus dem bei Faust.-Eng. als Prolog zu Faustus' Schrift De gratia abgedruckten Brief an Leontius von Arles erfahren wir (4, 27 ff.) von 2 semipelagianischen, sonst allerdings nicht weiter bekannten Synoden zu Arles und Lyon.

[1]) Vgl. Ornamenta, quae in s. Augustino divina indulgentia meritorum luce concessit (331, 14); oder: ornamenta . . . . huic probantur gratiae largitate concessa (331, 31); oder: (ornamenta) in s. Augustino perfecta sunt munere conditoris (332, 1).

[2]) Vgl. antistes Augustinus 20, 13 und beatissimus pontifex Augustinus 81, 21.

vorübergehend, sondern bleibend Mönch gewesen ist.[1]) Er hat weiter eine Anschauung vom Leben Augustin's vor dessen Bekehrung, welche der Wirklichkeit gänzlich widerspricht. Hören wir ihn selbst. 332, 17 ff. sagt er: Antequam saecularem habitum caelestium sectator exueret et sacrae militiae signa susciperet, aliquamdiu in secreto domini timore et metu occultum militem gessit, diu in hoc mundo positus in extremo mundi fuit ac sic publica conversatione suscepta non tam coepit esse, quod non erat, quam prodidit, quod latebat. Frappieren schon diese Sätze durch ihren, Augustin's Entwicklung gänzlich verzeichnenden Charakter, — der Verfasser setzt ihnen die Krone auf, indem er fortfährt: Igitur cum eius iuvenilis aetas vincentibus lasciviae fallaciis transvolantium rerum species pingere et indicere conaretur, sensus eius praetereuntium ac perdentium voluptatum fugitiva dulcedo eumque diversis nexibus violentiis adiciendo mundus astringeret cumque illum genere, facultate, moribus, acumine et memoriae capacitate pollentem et per divitias <dona> multiformis gratiae in medium proferentem quodammodo amplexu retinere amoenitas vitae huius ambiret, haec ille universa quot oblectamenta tot vincula circa se sentiens negare incertis fidem statuit nec consentire se posse definivit. Wir sehen, der Verfasser stellt die Thatsachen geradezu auf den Kopf. Aus dem Augustin, dessen Jugendleben gerade reich an Verirrungen gewesen war, der in den Fesseln der Sinnlichkeit und der Weltlust gelegen, ist ein Augustin geworden, der von vornherein allen Lockungen und Versuchungen des Jünglingsalters eine abweisende Haltung entgegenbringt. Bei der Annahme, dass Faustus der Verfasser der Predigt ist, müssten wir voraussetzen, dass er entweder den wahren Charakter von Augustin's Jugendleben absichtlich verhüllt, oder dass derselbe ihm unbekannt geblieben ist. Beides ist unstatthaft. Weder waren, wie wir bereits oben sahen, die Zeitverhältnisse solche, welche Faustus zu einem Verhüllen der Thatsachen veranlassen konnten, noch auch konnte ihm aus naheliegenden Gründen Augustin's Jugendgeschichte unbekannt geblieben sein.

[1]) Vgl. Antequam saecularem habitum caelestium sectator exueret et sacrae militiae signa susciperet (332, 17 ff.).

Zu diesen 3 positiven Momenten kommt schliesslich noch ein negatives, — die Sprache. Differenzen mit dem Sprachgebrauch des Faustus lassen sich zwar in der Predigt — bis etwa auf das ad aeterna praemia pervenire 331, 4[1]) — nicht entdecken; trotzdem fehlt ihr ein faustinisches Kolorit, selbst in den Partieen, die sich als Entlehnungen aus der 34. und 73. Homilie des Pseudo-Eusebius darstellen.[2]) Engelbrecht hat auf diese Entlehnungen, entsprechend seiner Anschauung, dass das Corpus Ps.-Eusebianum ein Corpus faustinischer Predigten ist, grosses Gewicht gelegt und daraus gefolgert, dass die Predigt ein „echtes Produkt des Faustus" sein müsse.[3]) Dieser Schluss ist wie an sich unberechtigt, so auch durch den Umstand verwehrt, dass das, was wir über Faustus' schriftstellerisches Verfahren auf Grund authentischen Materials festzustellen im stande sind, uns kein Recht gibt, mit einem Sichselbst-ausschreiben desselben als mit einem realen Faktor zu rechnen.

Wir weisen somit Faustus als Verfasser unserer Predigt ab. Doch wer ist es? Morin[4]) ist geneigt, den Verfasser bezw. den Kompilator unserer Predigt in Caesarius von Arelate zu sehen. Die Schlussworte: Praestante domino nostro etc. sollen solche sein, die sich ungemein häufig bei Stücken finden, aux quelles Césaire a mis la main. Letzteres ist richtig, aber die Formel ist zu wenig charakteristisch, als dass sich aus ihr ein sicherer Schluss ziehen liesse. Mit welchem Rechte anderes,

---

[1]) Vgl. o. S. 96. 18.

[2]) Vgl. die Nachweise bei Faust.-Eng. Die Änderungen, welche hier und da mit dem Texte dieser Predigten vom Autor unseres Sermo vorgenommen worden sind, gestatten ein Urteil weder zu Gunsten noch auch zu Ungunsten des Faustus. Wie übrigens das Urteil über diese Predigten, in denen wie in keinen andern, die mit Faustus' Namen je in Zusammenhang gebracht worden sind, ein reiches zu seinen Gunsten sprechendes historisches Material sich findet, im Einzelnen zu lauten hat, sei dem 2. Teil unserer Untersuchung vorbehalten. Hier genüge die Bemerkung, dass die Sprache beider Predigten als eine ausgesprochen faustinische nicht bezeichnet werden darf. Auszunehmen wäre etwa der Schluss der 34. Predigt, etwa von sicut autem legitimus an (p. 656 A).

[3]) Vgl. Studien etc. S. 90f.

[4]) Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 59.

wie das ut dum illi provocantur ad bonum et illi deterrentur a malo, simul ad praemia aeterna perveniant (331, 2 ff.), mit Cäsarius in Zusammenhang gebracht werden kann, etwa so, dass man unsere Predigt das Werk eines Schülers des Cäsarius oder eines seiner Verehrer sein lässt, etwa des bereits als Redaktor cäsarianischer Predigten genannten Faustinus (s. o. S. 230) — die handschriftliche Überlieferung wäre dieser Annahme nicht ungünstig (s. o.) —, ist eine Frage, deren Beantwortung auf später zu verschieben ist. Hier genügt die Thatsache, dass Faustus von Reji der Verfasser von Faust.-Eng. 27 nicht sein kann.

Sermo 28 der Engelbrecht'schen Faustusausgabe.[1])

Die Predigt findet sich, soweit wir zu sehen vermögen, nur in 2 Codd.:

a) im Cod. Parisinus lat. 3822 saec. X (fol. 88r),[2])

b) im Cod. 73 (81) fol. 45 zu Chalons sur Marne s. XI.[3])

Im ersten Cod. lautet die Überschrift der Predigt: „Sermo Fausti episcopi de revelatione corporis beati Stephani legendus in inventione,“ ob auch im zweiten sich Faustus' Name findet, lässt sich aus der Notiz Morin's (a. a. O.) nicht ersehen. Doch wie dem auch sei, das Zeugnis des e i n e n Cod. Parisimus lat. 3822 erweist sich bei näherer Prüfung der Predigt als wohl begründet. Sie darf als faustinisch gelten. Sie berührt sich nach Inhalt und Form, zumal hinsichtlich der letzteren, aufs engste mit den als Grundlage der Untersuchungen angenommenen Schriften.

Als Beleg für die sprachliche Verwandtschaft sei als Probe für die ersten 20 Zeilen Folgendes erwähnt.

1) S o m n i a l u b r i c o sensuum errore d e l u s a (334, 11). Vgl. instabilis cogitatio l u b r i c o motu agitata discurrit 176, 5 und i n l u s i o n e s transvolantium s o m n i o r u m 211, 23 (ep. 9).

2) O r a c u l a rerum effectibus approbata (344, 12). Vgl.

---

[1]) Praesenti lectione percepimus visionem omnibus ecclesiis, p. 334 seqq.

[2]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LXI.

[3]) Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine 1892, p. 595.

oracula evangelicae veritatis 33, 23; oratio interdicit oraculo 62, 28; o. divinis qd convincere 104, 17; ex proprio o. se cui exaequare 119, 17; o. apostolico quid iterare 121, 6; o. catholicum 135, 22; o. evangelico celebrare 148, 4; o. apostolicis consecratus 201, 17.

3) Rerum effectibus quid approbatur (334, 12). Vgl. effectum salutis humanae operari 14, 26; e. peractae rei 118, 11; e. inconsummati operis 119, 15; zu approbare vgl. 18, 3. 25; 79, 4. 114, 6; 119, 1; 130, 17; 189, 5; 196, 3; 206, 20.

4) Deferre honores cui (334, 14). Vgl. deferre electionem 25, 15; d. misericordiam 31, 23; d. gloriam 37, 3; d. pretium 50, 21; d. remunerationem 80, 26.

5) Splendore paradisi perfrui (334, 15). Vgl. splendore caelesti conspicuus 179, 15.

6) Dispensator utilitatum nostrarum (334, 16). Vgl. dispensator magnanimus 55, 12; d. gratiae 102, 6; 152, 24.

7) Beatus paradisi splendor (334, 16). Vgl. o. S. 152. 16.

8) Zu evidenter praecipere (334, 17) vgl. o. S. 167. 30.

9) Ergo (334, 19), wiederaufnehmend, — bei Faustus überaus häufig.

10) Ubi sunt, qui etc. (334, 13. 20). Vgl. ubi est illud 10, 17; 32, 14; 34, 14; 91, 26 (ubi erit?); 202, 5. 9;

11) Ecce (334, 21), — bei Faustus überaus häufig. Vgl. o. S. 153. 7.

12) Bruta beluarum volucrumque natura (334, 21). Vgl. bruta animantia 23, 6; 87, 24; in quadrupedibus et brutis 94, 17.

13) Sedulum obsequium cui reddere (334, 22). Vgl. sedulae servitutis obsequium 91, 10; s. obsecratio 188, 1; s. officiorum ambitio 208, 5; vgl. auch sedulus pastor 48, 19; sedulitas obsequentis (4, 2), operis (22, 19), miserentis dei (91, 26), paterna (196, 2). Zu obsequium vgl. obsequium auctoris (13, 18), laboris (19, 29), operantis (67, 2), famuli (76, 19), per obsequium placere (83, 2), o. sedulae servitutis (s. o.), o. credulitatis (102, 18); obsequia universa in re continentur (103, 21), obsequiis angelicis quo inferri (189, 13), obsequio suo quem locupletare 218, 24; vgl. auch obsequentis sedulitas 4, 3; promptum obsequi 84, 19; obsequendi studium

91, 28; obsequente servitio 163, 5; zu reddere obsequium vgl. reddere servitium 4, 1.

14) Declinare attactum (334, 23). Vgl. declinare malum 33, 12; d. elationem 72, 8; d. errorem 81, 1; 201, 2; d. quid 195, 7.

15) Grandis crudelitatis invidia (334, 25). Vgl. in grandi ignorantiae profundo volutari 86, 3; grandis caritas est 163, 5; zu invidia crudelitatis vgl. invidia praefixae necessitatis 85, 23; i. sententiae 212, 5.

16) Zu male condemnat (334, 25) vgl. male dexter 7, 27; [malesuadus 9, 15]; m. securus 24, 13; m. blandus 50, 24; 207, 27; [212, 18 ep. 9].

17) Zum Wortspiel: ad nos immanitas ferarum et nostra ad feras transit humanitas (334, 27) vgl. die Beispiele im Engelbrecht'schen Index sub „lusus verborum".

18) Zu ergo, wiederaufnehmend, (334, 28) s. o. unter 9.

19) Nascentis ecclesiae minister (334, 28). Nasci, im Sinne von „entstehen, werden" ist bei Faustus häufig.[1])

20) Usque culmen meritorum evadere (334, 29). Vgl. de beatae stationis culmine proturbari 9, 30.

21) Subiectus = unterwürfig, demütig etc. (334, 30). Vgl. subiecta condicio 133, 15 und s. servitus 155, 19; vgl. auch subiectio 4, 1; 28, 23; 150, 11.

Das Angeführte genüge! Es bedarf — um auch hier dieses zu bemerken — keines besonderen Hinweises, dass nicht jede der eben namhaft gemachten Einzelheiten auf eine hervorstechende Eigentümlichkeit Anspruch erheben kann. Doch auch hier ersetzt die Quantität die Qualität: wir sind, was die Sprache der Predigt betrifft, nicht berechtigt, dem Zeugnis des Cod. Parisinus lat. 3822 einen Zweifel entgegenzusetzen und dies um so weniger, als das handschriftliche Zeugnis in einigen Parallelen zu Stellen aus Faustus' Schriften De spiritu sancto und De gratia eine weitere Stütze findet. Ich stelle die in Frage kommenden Sätze der Übersichtlichkeit halber einander gegenüber.

---

[1]) Vgl. 13, 8 (zur Lesart natam statt natum s. o. S. 26. 1); 13, 24; 54, 4; 61, 10. 18; 64, 2; 73, 24; 108. 9; 110, 8; 170, 1; 175, 12; 197. 20; 207, 4; 209, 18; 212, 14.

Sermo 28 (335, 25 ff.).

Cum ergo spiritales agones reseratis iustitiae portis caelo teste sudaret, sancto repletus spiritu atque ebria a deo mente ita est prolocutus: ecce video caelos apertos et filium hominis stantem a dextris dei. spiritu ergo plenus et a dextris filium hominis videns sub spectaculo trinitatis edebat munera passionis.

De spiritu sancto (121, 23 ff.).

Stephanus spiritu sancto sub momento passionis impletur eique reseratis iustitiae portis a dextris patris filius revelatur, sicut ipse spiritu sancto repletus effatur: ecce video caelos apertos et filium hominis a dextris stantem dei. vide, quomodo sub spectaculo trinitatis edebat munera passionis.

Diese Stellen sind zugleich ein Beispiel dafür, in welcher Weise Faustus „sich selbst auszuschreiben“ pflegte. Es sind Reminiscenzen aus seinen umfangreicheren Schriften, die er in seinen Predigten und sonstigen kleineren Gelegenheitsschriften verwertet. Hiermit ist zugleich gegeben, dass grössere oder kleinere Übereinstimmungen auch in der Form eintreten können, je nach der Festigkeit, mit der die einmal konzipierten Gedanken und Bilder im Gedächtnis haften geblieben sind. Das sind Dinge, die sich bei jedem Schriftsteller mehr oder weniger beobachten lassen und die deshalb nicht als eine individuelle Eigentümlichkeit irgend eines Autors angesehen werden dürfen. Trotzdem, oder sollen wir sagen: gerade deshalb — bietet das Vorkommen zweier nach Inhalt und Form paralleler Gedanken ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel bei der Eruierung des Verfassers eines bisher herrenlosen literarischen Erzeugnisses.

Vergleichen liessen sich noch als inhaltlich verwandte Stellen:

Sermo 28 (336, 30 ff.).

(Mihi autem valde honorandi sunt amici tui, deus, hoc est,) tua, domine, beneficia in tuorum meritis amplector, tua munera in eorum virtutibus admiror et in tuis circa dona tua iure te veneror.

De gratia (67, 4 ff.).

Totis ergo viribus laborabo, sed quidquid de superna largitate percepero, gratiae, non industriae deputabo, beneficium vocabo, non pretium, donum testabor esse, non debitum, remunerationem, non retributionem.

Zum Schluss sei hier noch einiger Stellen gedacht, die ein gewisses historisches Interesse beanspruchen können. 3 mal findet sich in unserer Predigt eine direkte Bezugnahme auf eine Bestreitung der Märtyrerverehrung. 334, 13 ff. heisst es: Ubi sunt, qui dicunt pios martyribus honores non esse deferendos? 334, 20: Ubi sunt, qui inhonoros volunt videri sacros martyrum cineres? und 336, 25 wird der Einwand, die Märtyrerverehrung sei schriftwidrig, zurückgewiesen durch Hinweis auf Psalm 138, 17: mihi autem valde honorandi sunt amici tui, deus. Der Verfasser führt hierbei des Näheren aus, wie der Sinn dieses Citats in dem gegeben sei, dass das eigentliche Objekt der Verehrung nicht in den eigenen Verdiensten und Tugenden der Märtyrer, sondern in Gottes Wohlthaten und Gnadengaben zu sehen sei. Die göttliche Vorsehung habe die Märtyrer der menschlichen Schwachheit zu medicatores bestellt, damit in erfreulicher Wechselwirkung der intercessor durch den cultor und dieser durch jenen geehrt werde.[1])

Ausser diesen 3 direkten Bezugnahmen auf eine Bestreitung der Märtyrerverehrung verdienen noch folgende Stellen Beachtung. Gleich im Anfang der Predigt tritt Faustus aufs nachdrücklichste für die Echtheit der Stephanusreliquien ein. Eine gottgewirkte Vision, ein oraculum rerum effectibus approbatum ist es, das zu einer Auffindung der Gebeine des Heiligen geführt hat, nicht ein täuschender, foppender Traum. Merito revelationi credimus in sermone, qui fructum tenemus in munere. Hat Gott — und das ist ein zweites, was Faustus anführt — die Gebeine des Stephanus aufgefunden werden lassen, so gibt er uns damit Weisung, die Märtyrer zu verehren. 334, 20 ff. meint der Redner, dass derjenige, welcher den cineres der Märtyrer die Ehre verweigere, sich selbst das Zeugnis einer grandis crudelitatis invidia ausstelle, seiner Menschenpflichten vergesse.[2]) 336, 17 ff. fragt Faustus: Putasne,

---

[1]) Die Lücke im Text nach intercessore suo (337, 9) scheint mir passend durch honoretur ausgefüllt werden zu können. Vgl. dignum est, ut honoretur in nomine meo, qui me honoravit in sanguine suo 337, 6 f.

[2]) Das ist wohl der Sinn von 314. 15 ff. Die Stelle ist nicht intakt. Sie lautet: Cum grandi crudelitatis invidia male iam condemnat ho-

quod iste intercedere umquam pro supplicantibus desinet, qui pro persecutoribus supplicavit? qui saxis hoc reddidit, quid retribuet votis? qui lapidatus intervenit, quid faciet invocatus? Das putasne sowohl als die Ausdeutung, die Faustus hier den Worten des sterbenden Stephanus: domine, ne statuas illis hoc peccatum gibt, verbürgen den polemischen Charakter der Stellen. Auch die Schlussermahnung (337, 10 ff.): Quae cum ita sint, carissimi, sacros ac venerandos martyrum cineres tota, qua possumus, virtute veneremur, ut veniam delictorum nostrorum, quam nostris meritis obtinere non valemus, eorum suffragiis impetremus — begreift sich nur bei Annahme eines Gegensatzes, dem der Redner sich gegenübersieht. Bis auf die unmittelbar vorhergehenden Zeilen,[1]) in denen von den Heiligen als medicatores die Rede ist, fehlte jeder direkte Hinweis auf den Wert der Heiligenverehrung.

Vergegenwärtigen wir uns das Angeführte, so ist es etwa Folgendes, was Faustus den Gegnern einer Märtyrerverehrung entgegenhält.

1) Die Märtyrer sind die von Gott für die Schwachheiten der Menschen bestellten medicatores. Sie treten bei Gott für jeden ein, der sich vertrauensvoll an sie wendet. Gott selbst weist in seinem Wort auf die Pflicht ihrer Verehrung hin.

2) Auch den Reliquien der Märtyrer ist Ehre zu erweisen. Das ist nicht nur selbstverständliche Menschenpflicht und menschenwürdig, sondern auch von Gott selbst so gewollt. Hat er doch die Gebeine der Märtyrer aufgefunden werden lassen und sich zu ihnen wunderbar bekannt. Hiermit ist aber auch die Echtheit der Reliquien garantiert.

Wer sind nun aber die Gegner, die Faustus im Auge hat? Ungezwungen bietet sich der Gedanke an die Anhänger des Vigilantius. Dieser ist der einzige, den die Kirchengeschichte als speziellen Gegner der Märtyrerverehrung aus

---

minem reverentia bestiarum, qui, quanto magis obdurati cordis impietas (Lücke im Text) ad nos immanitas ferarum et nostra ad feras transit humanitas.

[1]) Humanis ergo infirmitatibus hos medicatores providentia divina constituit, ut mutuo iocundoque commercio et intercessor cultore et cultor intercessore (honoretur?).

vorfaustinischer bezw. frühfaustinischer Zeit kennt. Die Quellen fliessen hier nur spärlich. Wir sind ganz auf Hieronymus' Streitschrift gegen Vigilantius angewiesen. Diese strotzt von persönlichen Invektiven gegen den Angegriffenen. Doch trotz der vielen Schmäh- und Schimpfreden des „gelehrtesten unter den Kirchenvätern“ und trotz der geringen Sachlichkeit seiner Streitschrift lässt sich noch erkennen, welcher Art die Angriffe des Vigilantius gewesen sind. Gründe ästhetischer, kritischer und dogmatischer Art scheint er ins Feld geführt zu haben.[1]) Er weist, soviel sich sehen lässt, auf das Ekelhafte der Beschäftigung mit den leiblichen Überresten der Heiligen hin, sieht im Ganzen einen Rückfall ins Heidentum und polemisiert gegen eine Anrufung der Heiligen. Letztere setze eine Allwissenheit derselben voraus, wo doch nach der Schrift sie gerade örtlich gebunden seien. Der Wert ihrer Fürbitte sei fraglich, da sie nach der Apokalypse mit ihrem Gebet um Rache keine Erhörung fänden.

So Vigilantius. Wieviel hierbei von Hieronymus unterdrückt oder schief dargestellt worden ist, muss dahin gestellt bleiben, da wir, wie gesagt, auf seine Streitschrift allein angewiesen sind. Vergleichen wir aber das über Vigilantius' Angriffe Gesagte mit dem, was uns an desbezüglichen Äusserungen in unserer Predigt entgegentritt, so wird der Schluss nicht zu gewagt erscheinen, dafs Faustus bei seiner Polemik Anhänger eben dieses Vigilantius im Auge gehabt hat. Seine Bewährung findet dieser Schluss durch Folgendes. 2 mal (334, 21 und 337, 11) werden die Reliquien der Märtyrer als cineres bezeichnet. Die Wahl dieses Ausdrucks ist auffällig, durch den Kontext nicht bedingt, namentlich das erste Mal, wo eben von dem Leichnam des Stephanus gesagt war, dass ihn weder ein Vogel noch ein wildes Tier verletzt habe. Faustus kann diese Bezeichnung nicht ohne einen konkreten Grund gebraucht haben. Die Geschichte des Streites zwischen Vigilantius und Hieronymus gibt uns den gewünschten Aufschluss. Aus einem Briefe, den ein gallischer Presbyter in Anlass der Angriffe des Vigilantius an Hieronymus richtete, wissen wir, dass

[1]) Vgl. den Artikel „Vigilantius“ von H. Schmidt in PRE^3.

V. die Katholiker als cinerarii bezeichnet hat. Diese Bezeichnung erklärt nicht nur das cineres in der Predigt, sondern wirft auch zugleich ein Licht auf die Angriffsweise des Vigilantius. Er scheint auch mit seinem Spott gegen die Reliquienverehrer nicht zurückgehalten zu haben.

Hat es mit dem eben Gesagten seine Richtigkeit, so ist unsere Predigt ein Beweis, dass der Protest, den Vigilantius gegen den ethnisierenden Zug der Kirche erhob, nicht mit ihm selbst verklungen ist. Er hat in Südgallien seine Nachwirkungen gehabt. Noch zu Ende des 5. Jahrhunderts [1]) haben Bischöfe sich genötigt gesehen, die kirchliche Praxis bezüglich der Märtyrer- und Reliquienverehrung gegen so oder anders geartete Angriffe zu verteidigen.[2])

Sermo 2 der Durlacher Sammlung.[3])

Im Durlacher Codex trägt die Predigt die Überschrift: „omelia faustini de nativitate."

Joh. Stilting notiert in den Acta Sanctorum,[4]) dass „in codice nostro ms., qui notatus est P. Ms. 10" zwei Homilien mit der Bezeichnung „in circumcisione domini" dem Faustus beigelegt werden. Es sind die Predigten Aug. App. 119 (= Durl. 2) und Aug. App. 121.[5])

Nach Morin[6]) findet sich die Predigt unter Fulgentius' Namen in einem Manuskript von Heiligenkreuz.

Die Überlieferung ist, wie ersichtlich, geteilt, aber zugleich wegen des Faustus-Faustinus unklar und undeutlich. Denn

---

[1]) Wir dürfen soweit hinabgehen, weil unsere Predigt, wie wir sahen, Faustus' Schrift De spiritu sancto als bereits vorhanden voraussetzt, letztere aber um c. 470 anzusetzen ist. Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. XIII.

[2]) Zu ähnlichen Resultaten kommt Caspari in den „Alten und neuen Quellen etc." (1879 S. 262) auf Grund des Tractatus s. Faustini de Symbolo.

[3]) Faust.-Eng. p. 227, 12 seqq.: Legimus et fideliter retinemus, quod sub ipso principio.

[4]) AA. SS. Sept. VII 714.

[5]) Vgl. Engelbrecht, Studien etc. S. 93 ff.

[6]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 52.

auch hier ist wiederum nur die Möglichkeit einer Identität des Faustinus mit unserm Rejenser gegeben. Doch nehmen wir an, dass mit dem „Faustini“ des Cod. Durl. Faustus von Reji gemeint ist. Wir hätten dann zwischen ihm und Fulgentius von Ruspe zu wählen. Die Wahl fällt nicht schwer. Fulgentius' Schreibweise ist, wie selbst eine flüchtige Einsichtnahme in seine Schriften lehrt, eine wesentlich andere als die unseres Autors. Zu Faustus' Gunsten lässt sich dagegen Sachliches und Sprachliches geltend machen. Beides ist aber nicht derart, dass daraus der faustinische Ursprung erwiesen werden könnte. Nur soviel darf gesagt werden, dass sie von Faustus stammen kann. Doch ist, bevor wir auf die Verfasserfrage näher eingehen, noch ein Anderes zu besprechen.

228, 24 beginnt mit Confiteamur ergo ein bis 229, 29 (de hac vita transituri) reichendes Stück, das als fremder Bestandteil auszuscheiden ist. Es tritt seinem Inhalte nach gänzlich aus dem Rahmen der Predigt heraus und sprengt den ganz unverkennbaren, deutlichen Zusammenhang, der zwischen den dem Stücke unmittelbar vorhergehenden und folgenden Gedanken und Sätzen besteht. Dazu kommt, dass weder zwischen dem Confiteamur ergo und dem ihm Vorhergehenden, noch auch zwischen dem de hac vita transituri und dem ihm Folgenden eine Verbindung sich herstellen lässt. Nach vorn und nach hinten besteht ein klaffender Riss. Der inkriminierte Passus kann kein ursprünglicher Bestandteil der Predigt sein. Er ist entweder spätere Interpolation, oder er verdankt sein Dasein nur einem Zufall, einer Gedankenlosigkeit oder Flüchtigkeit eines Abschreibers. Bildete etwa das beanstandete Stück gerade den Inhalt eines Blattes, das von anderswo irgendwie seine Stelle gerade inmitten der Predigt gefunden hatte, so konnte, wenn vom Abschreiber die Inkongruenz desselben mit dem Vorhergehenden und Folgenden nicht bemerkt wurde, eine Predigt entstehen wie die uns vorliegende. Diese Annahme scheint mir nicht unmöglich, da sowohl die Ausführungen über die Trinität, als des weiteren die von haec sunt vitae an sich nach Form und Inhalt mit desbezüglichen Äusserungen in Faustus' sonstigen Schriften berühren, daher sehr wohl der in Rede stehende Passus Bestandteil eines Faustuscodex

gewesen sein kann. Eine strikte Entscheidung ist schwer. Doch wie dem auch sei, — das Stück gehört jedenfalls nicht zum ursprünglichen Bestand der Predigt. Es muss noch solche Handschriften geben, oder es hat wenigstens solche gegeben, welche die Predigt ohne die störende Einschaltung bieten. Das ist durch den Umstand bewiesen, dass die Mauriner in der App. zum Bd. V der Werke Augustin's den Sermo 119 (= Durl. 2) ohne jede Bemerkung so abdrucken, wie Durl. 2 nach unserer Meinung ursprünglich gestaltet war.

Sehen wir von diesem auszuscheidenden Abschnitte ab, so darf die Predigt trotz ihres im 2. Teile hier und da stark rhetorischen Charakters als eine nach Form und Inhalt einheitliche und — wie bereits gesagt wurde — auch als eine möglicherweise faustinische bezeichnet werden.

Gleich im Anfang der Predigt (227, 15) findet sich ein Satz, der fast wörtlich mit einer Stelle aus Faustus' Schrift De gratia (77, 26) übereinstimmt. Menschwerdung und Schöpfung werden hier einander gegenübergestellt. Es heisst in der Predigt: In primis de suis meliora contulit, in secundis de nostris inferiora suscepit. Statt in primis heisst es in De gratia: in primo tempore; statt de suis: de suo; statt in secundis: in secundo autem (scil. tempore); statt de nostris: de nostro; statt inferiora: deteriora. Die Freiheit, aber zugleich auch Gebundenheit, mit welcher die Originalstelle hier reproduziert ist, weckt unwillkürlich den Gedanken an eine gedächtnismässige Reproduktion durch denselben Autor. Doch lehrt eine nähere Prüfung der Übereinstimmungen und Abweichungen, dass ebenso gut auch ein anderer die Stelle aus De gratia excerpiert und sie seiner Ausdrucksweise konform zu gestalten versucht haben könnte.

Vergleichen liesse sich weiter: per interdictae arboris gustum primi hominis incauta fragilitas temptavit adpetere ambitione damnabili domini sui divinitatem (227, 16 ff.) mit cum vero (scil. homo) illo animo, ut deus esset, gustum cibi letalis adpetiit et damnandam cupiditatem in ambitum maiestatis extendit (13, 19 ff.) und edacitatis culpa usque ad divinitatis ambitum et usque ad crimen maiestatis accessit (9, 28).

Als Illustration des nicht unfaustinischen Sprachcharakters

der Predigt sei Folgendes aus den ersten 20 Zeilen namhaft gemacht:

1) Principium nascentis mundi (227, 12). Vgl. das oben S. 257. 19 zu nasci Angeführte.

2) Ecce 227, 14 (in der Predigt ausserdem noch: 227, 25; 228, 2; 231, 8. 13. 15). Vgl. zu dem häufigen Gebrauch dieser Partikel bei Faustus o. S. 153. 7.

3) Per interdictae arboris gustum primi hominis incauta fragilitas temptavit adpetere ambitione damnabili domini sui divinitatem (227, 16 ff.). Vgl. zu interdicere 25, 6; 41, 15; 62, 28; 88, 21; 90, 14; 9, 12 (interdictum); zu incauta fragilitas vgl. incauta persuasio 207, 23; vgl. auch incautum videri 83, 29; incautum malum incurrere 93, 21; incautum adserere 164, 5; zu fragilitas vgl. o. S. 172. 62; zu ambitio vgl. a. honorum 188, 14; a. officiorum 208, 6; vgl. auch ambitus 23, 22 und ambitus maiestatis 13, 20; a. divinitatis 9, 28; a. exercetur 90, 19 und ambitiosus divinitatis 13, 26; zu damnabili ambitione vgl. damnabili elatione 6, 22 und damnabile quid est 201, 20; vgl. auch damnanda praesumptione 162, 8.

4) Persuadente diabolo (227, 18). S. dasselbe 189, 22.

5) Ideoque agnoscamus (227, 20). Agnoscere = cognoscere ist bei Faustus überaus häufig; vgl. o. S. 168. 33.

6) Pii patris bonitas (227, 21). Vgl. pii parentis oculos refugere 38, 12; pia paternitas 149, 29.

7) Admirabilis bonitas (207, 21). Vgl. admirabile commercium 66, 25; vgl. auch admiranda magnificentia 195, 14 und a. pagina 183, 13.

8) Sollicitante inimico (227, 21). Vgl. sollicitat quem male blandus praedo 50, 25; sollicitat quem mundi voluptas 25, 17.

9) Zur Antithese: homo sollicitante inimico deus esse voluit per superbiam et deus homo factus est per misericordiam (227, 21 ff.) vgl. das oben S. 244. 1 Gesagte.

10) Zu inquam bei der Epanalepsis 228, 2 vgl. oben S. 165. 13.

11) Cessantibus naturae legibus (228, 2). Vgl. ces-

sante decreti sorte 65, 3; cessantibus officiis 71, 23; c. opera 34, 20; c. oboedientia 190, 18.

12) Zu ergo, wiederaufnehmend, (228, 4) vgl. oben S. 256. 9.

13) Operante deo (228, 3). Vgl. operante cultore 23, 13; o. gratia 47, 13; o. flagitio 192, 20; (o. Christo 213, 13 ep. 9); vgl. überhaupt das bei Faustus ungemein häufige operari [1]) und operatio.[2])

14) Zu quid mirum? (228, 5) vgl. o. S. 165. 18.

Sermo 12 der Durlacher Sammlung.[3])

Im Gegensatz zu der eben behandelten Predigt ist, soweit sich sehen lässt, die vorliegende allein unter Faustus' bezw. Faustinus' Namen überliefert, dazu in einer nicht geringen Anzahl von Handschriften hohen Alters. Doch ist der Umfang der Predigt nicht in allen Handschriften derselbe. Ein Teil derselben bietet einen Text, der etwa nur bis ecce qualem beatitudinem perditurus sit excl. reicht,[4]) während in anderen sich die Predigt in dem ganzen Umfange findet, den sie in der Engelbrecht'schen Ausgabe hat.

Zur letzteren Gruppe gehören:

a) der Durlacher Codex 36 (Caroliruhanus 340) s. IX—X;

b) der Cod. Cassinensis 12 s. XI;

c) der Cod. von Silos;[5])

Ohne den erweiterten Schluss ist die Predigt überliefert:

d) im Cod. Sangallensis 213 s. IX;

---

[1]) 7, 22; 14. 26; 15, 4; 16, 9; 22, 9; 29. 18; 38, 24; 55, 17; 59, 24; 63, 23; 64, 20. 22; 65, 9; 67, 1; 90, 21; 117, 17; 121, 11; 127, 3; 143, 7; 154, 12; 177, 1; 181, 4.

[2]) 22, 17; 23, 26; 29, 9; 51, 28; 64, 25; 89, 2; 105, 27; 106, 2; 118, 14; 141, 28; 145, 27.

[3]) Faust.-Eng. p. 267 seqq.: Modo fratres carissimi, cum divina lectio legeretur, audivimus. Der Sermo 12 ist = Aug. app. s. 110 (P.L. 39, 1963) = s. Faust. 8 (P.L. 58, 887).

[4]) Bei Faust.-Eng. 272, 3.

[5]) Vgl. über diesen Codex Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine 1892 p. 51.

e) im Cod. Sangallensis 221 s. VIII;
f) im Cod. Palatinus 216 s. IX—X;
g) im Cod. von Rheinau 140 s. VIII;
h) im Münchener Cod. 14470 s. VIII—IX.

Unter diesen Codices ist Faustus als Autor genannt in den unter a) und b) notierten, Faustinus dagegen in allen übrigen.

Es wird angebracht sein, an dieser Stelle, wo uns wiederum ein handschriftliches Faustus-Faustinus entgegentritt, einer Vermutung Ausdruck zu leihen, die geeignet sein dürfte, sowohl über die Generalüberschrift des Codex Durlacensis („sancti Faustini episcopi sermones") ein Licht zu verbreiten, als auch über die uns schon mehrfach entgegengetretene Thatsache, dass für ein und dieselbe Predigt in einer Reihe von Handschriften als Verfasser ein Faustinus und in einer anderen ein Faustus genannt wird.

Dom Germain Morin weist in seinem schon mehrfach citierten Aufsatz in der Revue Bénédictine (1892 p. 51) auf ein „anderes Exemplar" des Cod. Durlacensis hin, — das westgotische Homiliar von Silos,[1]) in welches letztere der Inhalt des Durlacher Codex fast vollständig übergegangen sei. Der Ursprung dieses Codex lässt sich nach Morin bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts zurückverfolgen. Hiermit wäre als terminus post quem non für den Archetyp des Cod. Durlacensis gleichfalls die Mitte des 7. Jahrhunderts gegeben. Hier ist es nun aber überraschend, dass, wo das Homiliar von Silos den Inhalt des Durl. Codex mit all' seinen Fehlern, Überschriften, ja selbst seinen eigentümlichen Textversetzungen herübergenommen hat, jedesmal dort, wo der Durl. Codex in den Überschriften ein „Faustini" hat, im Homiliar von Silos eine Änderung in „Fausti" vorgenommen worden ist. So bei Durl. 9, 12, 15, 16. Nur bei einem sermo der Durlacher Sammlung ist das hier sich findende Faustini unberücksichtigt geblieben, es ist fortgelassen.

Wie erklären wir uns diese Differenzen? An sich möglich, aber nichts weniger als wahrscheinlich ist es, dass sie ihren Grund in einem so oder anders veranlassten Versehen

[1]) Jetzt im Britischen Museum sub No. 30853.

des Abschreibers haben oder dessen, der das Homiliar von Silos zusammenstellte. Mehr Wahrscheinlichkeit scheint mir die Annahme für sich zu haben, dass hier eine bewusste Korrektur vorliegt. War dem Zusammensteller des Homiliars von Silos der Durlacher Codex bezw. sein Archetyp aus Gallien zugekommen, oder wusste er von anderen um seine gallische Provenienz, oder erschloss er letztere aus dem sermo 10 der Sammlung (s. o. S. 129), so konnte in ihm leicht der Gedanke entstehen, dass das handschriftliche Faustinus fehlerhaft sei. Von einem Faustus, dem allbekannten Bischof von Reji, wusste auch er, von einem Faustinus aber hatte er nichts gehört. So änderte er — optima fide — das Faustinus in Faustus, in der Meinung, Predigten des Rejensers vor sich zu haben. Ob (1) aus dem Codex von Silos das „Fausti" in die oben genannten anderen Handschriften übergegangen ist, die gleichfalls ein „Fausti" in den Überschriften bieten, oder ob (2) auch bei ihnen gleiche Erwägungen zu einer Änderung von Faustinus in Faustus geführt haben, oder ob endlich (3) das „Fausti" ursprünglich ist, lässt sich, wo bisher das gegenseitige Verhältnis der in Frage kommenden Handschriften nicht festgestellt ist, nicht entscheiden. Am meisten für sich dürfte auch hier die an 2. Stelle genannte Möglichkeit haben.

Doch wie dem auch sei, — angesichts des eben Gesagten werden wir wohl kaum noch von einer vielfachen, einstimmig auf Faustus hinweisenden handschriftlichen Überlieferung unserer Predigt reden dürfen, wie Engelbrecht es thut,[1]) sondern bei dem ‚Faustini' eher an den bereits einmal erwähnten Faustinus, als einen der Redaktoren cäsarianischer Predigten zu denken haben. Hiermit verliert aber auch die Argumentation E.'s [2]) viel von ihrer Kraft, die Argumentation, „dass die vielfache, einstimmig für Faustus sprechende Überlieferung der Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts — auch die Mauriner könnten weder Augustin noch Cäsarius als handschriftlichen Autornamen nachweisen — uns mehr gelten müsse, als ein doch nur auf subjektiver Meinung beruhendes Urteil über den Stil,

[1]) Vgl. Studien etc. S. 81.

[2]) A. a. O.

welches um so unsicherer wäre, je ähnlicher die Schreibweise zweier in derselben Schule (von Lerinum) erzogener, der Zeit nach wenig von einander abstehender Männer wie Faustus und Cäsarius wäre. Wenn je eine Predigt als geistiges Eigentum des Faustus gesichert wäre, so sei es diese.“ Trotz dieser Behauptungen E.'s und trotz der „einstimmig“ für Faustus zeugenden handschriftlichen Überlieferung halte ich mit den Maurinern und Stilting die Predigt für cäsarianisch, und nichts wäre leichter als sie als cäsarianisch zu erweisen. Doch nicht darum handelt es sich hier, sondern um den Nachweis, dass die Predigt nicht von Faustus von Reji stammen kann. Folgende Thatsachen beweisen dieses.

Der ganze Abschnitt von damnatis omnium rerum praesentium (268, 2) — cohaeredes effecti eius qui (271, 17) stammt aus der 4. Predigt des Pseudo-Eusebius.[1]) Bis auf einzelne Änderungen, Einschaltungen, Auslassungen, Umstellungen und drgl. stimmt der Text bei Ps.-Eusebius 4 und bei Durl. 12 wörtlich überein. Durl. 12 stellt sich also nicht als Originalpredigt dar, sondern als Kompilation. Die Differenzen zwischen unserer Predigt und ihrer Vorlage berechtigen

1) zu dem Urteil, dass der Verfasser von Ps.-Eusebius 4 und der von Durl. 12 unmöglich dieselbe Person sein können. Denn unbegreiflich bliebe dann, warum an einzelnen Stellen so geändert worden, wie thatsächlich geschehen ist. Was konnte beispielsweise den Kompilator, wenn er dieselbe Person wie der Verfasser der Vorlage war, veranlassen, omnia facinora in: peccata vel crimina (268, 16) zu ändern, oder tabernaculam corporis seponere in: tabernaculum corporis deponere (268, 4), oder rursumque recipere in: et iterum recipere (268, 5), oder obicienda erunt (animae) non aliqua peregrina, sed nimium nota testimonia in: adicienda erunt etc. (268, 14), — letzteres zudem eine Änderung, die sich weniger gut an das Vorhergehende anschliesst als das ursprüngliche obicienda. Denn nicht als ein neues Moment konnte angesichts des Kontextes, in dem davon die Rede war, dass der Mensch beim jüngsten Gerichte ganz auf sich selbst gestellt sein werde, das in dem mit adi-

[1]) M.B.P. Lugd. VI p. 623 B Mitte.

cienda erunt beginnenden Satze Gesagte gemeint sein, sondern nur als eine Auseinanderlegung des im Vorhergehenden enthaltenen Gedankens.

Warum, fragen wir weiter, solche Änderungen wie o si iam nunc vultum illum animae liceret vultu corporis intueri et conscientiae nostrae faciem in oculorum praesentiam permitteremur adducere in: o si iam nunc faciem peccatricis animae liceret oculis corporis intueri et conscientiae nostrae vultum in oculorum praesentiam permitteremur adducere (269, 7)? Das fein Malende in dem doppelten vultus ist hier das eine Mal durch das blasse facies und das andere Mal durch das noch farblosere oculus ersetzt, — eine Änderung, die wohl kaum anders erklärt werden kann als so, dass das so nahe bei einander stehende 2 malige vultus vom Kompilator, sei es infolge flüchtiger Betrachtung der Stelle, sei es aus irgend einem anderen Grunde, als Härte des Ausdrucks empfunden wurde.

Warum schliesslich solche Änderungen wie foeda componere in: foedata componere (269, 11) oder maculata tergere in: maculata detergere (269, 11) oder nec pro timore aeternae mortis ingemui in: nec postremo metu aeternae mortis ingemui (270, 1) oder cubilibus in: cubiculis (270, 6) oder in inferni profunda contrusos in: in inferni profunda detrusus (271, 5) oder ut nunquam in referenda ei gratiarum actione lassemur in: ut numquam in referenda ei gratiarum actione quassemur (271, 16)?

Solche Änderungen bleiben unerklärlich bei der Annahme, dass Kompilator und Verfasser der Vorlage ein und dieselbe Person sind. Und selbst wenn sich herausstellen sollte, dass die eine oder andere Änderung eine nur scheinbare ist, d. h. ihren Grund in einer mangelhaften Beschaffenheit des Textes, in einem Lese- oder Schreibfehler hat, so verbliebe doch noch solchen Materials genug, das die eben ausgesprochene Behauptung rechtfertigt. Denn weder lässt sich in all den angeführten Beispielen ein Streben nach präziserer, noch auch ein Streben nach rhetorisch wirksamerer Ausdrucksweise konstatieren. Leicht erklären sich aber die Änderungen bei der Annahme, dass der Kompilator mit dem Verfasser der Vorlage nicht identisch ist. Denn war dem Kompilator die Ausdrucks-

weise seiner Vorlage an der einen oder anderen Stelle nicht kongenial, so war es nur zu natürlich, dass er sie durch eine ihm geläufigere ersetzte. — Die Art der Benutzung der Vorlage durch den Kompilator beweist aber auch

2) dass dieser nicht Faustus von Reji sein kann. Folgendes sei hier erwähnt.

a) Vor id potius cogitemus (268, 3) ist eingeschaltet quando erimus de hoc saeculo transituri. Diese Einschaltung bringt sachlich nichts Neues, sondern legt nur nochmals mit anderen Worten auseinander, was bereits die Vorlage enthielt.[1]) Dies setzt aber voraus, dass die Phrase de hoc saeculo transire dem Kompilator eine geläufige war. Bei Faustus suchen wir nach ihr vergebens.

b) 268, 5 hatte die Vorlage statt et iterum recepturus: rursumque recepturus. Es handelt sich um die Wiedervereinigung von Leib und Seele am Auferstehungstage. Auch diese Änderung wäre zum mindesten höchst befremdlich, wenn sie von Faustus stammte. Zwar hat er ein et iterum bezw. iterum unendlich häufig — über 50 mal ist es bei ihm zu finden —, doch nirgends gebraucht er es gleich rursus. Neben dem bei ihm ebenfalls ungemein häufigen et item bezw. item dient es ihm ausschliesslich zur unmittelbaren Anknüpfung eines Citats an ein anderes.[2]) Zudem finden sich 2 Stellen bei Faustus, in denen er in einem unserer Predigtstelle analogen Falle gerade rursum gebraucht. So rursum remeare 177, 11 und rursum restitui 177, 13.

c) 268, 16 ist omnia facinora geändert in peccata vel crimina. Schon früher (S. 195. 2) haben wir gesehen, dass sich bei Faustus weder (1) die Verbindung peccata vel crimina bezw.

---

[1]) Der Text lautete ursprünglich: Id potius cogitemus, quando sepositura sit (scil. anima) tabernaculum corporis sui. Daraus ist in unserer Predigt geworden: Id potius cogitemus, quando erimus de hoc saeculo transituri vel quando tabernaculum nostri corporis ultimo die superveniente deposituri.

[2]) Nur ein Mal, im Brief an Paulinus (187, 3 ff.), findet sich bei Faustus ein et rursum zur Anknüpfung eines Citates an ein anderes, doch ist das rursum hier durchaus motiviert. Es soll der nachdrücklichen, nochmaligen Hervorhebung des schon durch das erste Citat gebrachten Gedankens dienen. 146, 16, wo es sich ausser den beiden im Text behandelten Stellen allein nur noch findet, ist es = dagegen, anderseits, hinwiederum.

peccata et crimina oder crimina et peccata findet, noch auch (2) die Verbindung von peccata mit irgend einem ihm sonst geläufigen Synonymon für Sünde.

d) 268, 18 ist eingeschaltet das Schriftwort Arguam te et statuam illam contra faciem tuam (Ps. 49, 21). Dies Psalmwort findet sich bei Faustus nirgends. Man empfindet aber doch nur dort Lücken in einer Darstellung, wo man Gedanken, die einem geläufig sind, vermisst. Zudem ist die Formel, mit welcher der Kompilator Ps. 49, 21 einführt, Faustus fremd. Zwar verwendet letzterer, wie wir bereits frührer (S. 90 Anm. 1) gesehen haben, häufig ein secundum bei Citateinführungen, — nirgends findet sich aber bei ihm die hier gebrauchte Formel secundum illud quod scriptum est. Faustus hätte hier entweder secundum illud oder secundum illud psalmistae oder secundum illud propheticum gesagt, — letzteres, weil ihm auch ein Psalmwort ein propheticum ist.

e) 270, 8 ist in den Satz contra ipsam cotidie dimicemus nach ipsam ein auxiliante domino eingeschaltet. Sowohl das Verbum auxiliari wie namentlich die Formel auxiliante domino findet sich bei Faustus nirgends. Dies ist um so auffälliger, als er in seiner Schrift De gratia häufig Gelegenheit gehabt hätte sich ihrer zu bedienen, wenn sie ihm vertraut gewesen wäre. Für unseren Kompilator dagegen muss das auxiliante domino, ganz abgesehen davon, dass die blosse Einschaltung schon dafür spricht, eine gewohnte Formel gewesen sein, da er sie nicht nur an unserer Stelle gebraucht, sondern auch noch 272, 7.

f) 270, 12 ff. sind 2 Schriftworte eingefügt: Matth. 22, 30 und 13, 43. Beide finden sich sonst bei Faustus nicht. Denn der sermo 20 der Durlacher Sammlung (De sancto Ioseph), in dem Matth. 13, 43 citiert wird, gehört nicht Faustus an, sondern Cäsarius, der Cap. 2 und 3 der Ambrosianischen Schrift De Ioseph excerpierte und die Excerpte zu einer Predigt verarbeitete. Der Nachweis dessen muss, dem Plane unserer Untersuchungen entsprechend, auf später verschoben werden.

Die sonstigen Differenzen zwischen unserer Predigt und dem Text der Vorlage erlauben kein sicheres Urteil gegen Faustus, doch bedarf es m. E. angesichts des Angeführten

keiner Vermehrung der gegen Faustus sprechenden Argumente. Die Predigt ist, um dieses schon hier zu sagen, eine Kompilation des Cäsarius. Zwei Drittel stammen aus Ps.-Eusebius 4, ein Drittel ist selbständiges Elaborat des Cäsarius, nämlich, abgesehen von einzelnen Einschiebseln und Änderungen im Entlehnten, die ganze Einleitung — 268, 2 (damnatis omnium rerum etc.) und der Schluss von ecce qualem an (272, 3 ff.). Was die handschriftlich überlieferte Doppelform der Predigt anlangt, so ist zu sagen, dass sowohl die kürzere als die längere Form Cäsarius ihren Ursprung verdankt. Näheres sei auf später verspart.

Bevor wir die Untersuchung dieser Predigt schliessen, ist noch eine Reihe von Stellen aus dem Durl. 12 und Ps.-Eusebius 4 gemeinsamen Abschnitte zu notieren, welche ihre fast wörtlich übereinstimmenden Parallelen auch noch in zwei anderen Predigten der Pseudo-Eusebianischen Sammlung — 43 und 54 — haben. Und zwar entspricht 269, 14 (ipsi nosmet ipsos) — 270, 6 (in cordibus nostris) in Durl. 12 Ps.-Eusebius 43 p. 665 A Mitte (et ideo ipsi nosmet ipsos) — B Mitte (in cordibus nostris) und 270, 10 (dum nobis tempus illud) — 271, 14 (exultatione defectum) in Durl. 12 Ps.-Eusebius 54 p. 674 B Anfang (adveniet ergo) — Schluss der Predigt.[1])

---

[1]) Um Art und Grad der Übereinstimmung zu veranschaulichen, stelle ich die in Frage kommenden Stellen einander gegenüber:

Durl. 12 (269, 14—270, 16). Ipsi nosmet ipsos castigemus, ipsi nobiscum rationem de cotidiana conversatione faciamus. alloquatur se in secretis cordis unaquaeque anima et dicat: videamus, si hunc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrectatione, sine murmuratione transegi, videamus, si hodie, quod ad profectum animae pertinet, operatus sum. puto, quod hodie mentitus sum, per iram vel concupiscentiam victus sum nec alicui bene feci nec postremo metu aeternae mortis ingemui.

Ps.-Eusebius 43 (p. 665 A. Mitte ff.). Et ideo ipsi nosmet ipsos castigemus, quotidie ipsi nobiscum rationem de quotidiana conversatione faciamus. Alloquatur se in secretis cordis unaquaeque anima, et dicat: videamus, si hunc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrectatione ac murmuratione transegi. Videamus, si hodie aliquid, quod ad profectum meum, quod ad aedificationem aliorum pertineret, operatus sum. Puto quod hodie illum incipientem destruxi: hodie seniori meo inob-

quis mihi reddet hanc diem, quam in vanis rebus perdidi, quam cogitationibus obnoxiis pessimisque consumpsi. Ac sic, fratres, de omnibus neglegentiis nostris conpungamur in cubiculis, id est in cordibus nostris.

ediens fui: mentitus sum, peiuravi, ira vel gula victus sum; plus hodie risi: plus cibo ac potui, plus otio ac somno, quam quem decebat, indulsi: minus legi, minus oravi quam debui. Quis mihi reddet hunc diem quem fabulis in vanis perdidi. Ac sic, fratres, de omnibus neglegentiis nostris compungamur in cubilibus, id est, in cordibus nostris.

Durl. 12 (270, 10—271, 14). Tempus illud exoptatissimum ac beatissimum (folgen 7 Zeilen; darauf): nulla nobis ad serviendum domino nostro iam obsistet infirmitas, nulla contradicet miseriae carnalis adversitas, nulla vel ulterius remanebit pugnandi necessitas. veniet, inquam, tempus illud, quando cibi somnique refectio nulla iam desideretur, nulla sentiatur ieiunii lassitudo, nulla timeatur vel de carne inquietudo vel de hoste temptatio, sed adversario in inferni profunda detruso perfruemur primum felicitate hac, ut incipiamus nec velle ultra peccare nec posse. cessante omni iniquitate, omni miseria, omni maerore, totum innoncentia, totum laetitia, totum felicitas possidebit. nullam inferior miseriam, nullam felicior timebit invidiam, quia exinanita et penitus exstincta omni malignitate transibit in pectoribus hominum caritas angelorum, quibus admixti homines iam caelestes recepta carne sine carnis infirmitate fulgebunt. et ideo nullum ulterius patientur de sempiterma domini sui virtute fastidium, nullum sub perenni laudum suarum exultatione defectum.

Ps.-Eusebius 54 (p. 674 B Anfang). Adveniet ergo post incolatus istius contritionis tempus illud desiderabile, tempus exspectatissimum ac beatissimum, quo nobis ad famulatum cultumque Dei nulla iam obsistat infirmitas, nulla contradicat miserae fragilitatis adversitas, nulla ulterius remaneat pugnandi necessitas. Adveniet, inquam, illud tempus, quando nulla iam desideretur cibi somnique refectio, nulla sentiatur ieiunii lassitudo, nulla timeatur vel de carne inquietudo, vel de hoste tentatio, sed adversario in inferni profunda demerso, (de quo Apostolus dicit: Absorpta est mors in victoria. Ubi est mors stimulus tuus?) perfruemur hac primum foelicitate, nec velle ultra peccare, nec posse. Cessante omni iniquitate, omni miseria, omni moerore totum innocentia, totum laetitia, totum iustitia possidebit. Nulla inferior aerumna, nulla superior timebitur invidia. Quia exinanita omni iniquitate, omni malitia transibit in pectora hominum charitas angelorum: quibus admixti homines iam coelestes recepta carne sine carnis infirmitate, lucis et immortalitatis perfusi veste fulgebunt. Et ideo nullum ulterius patientur de sempiterna domini sui servitute fastidium, nullum de perenni laudum suarum exultatione defectum.

Diese umfangreichen Parallelen sind für uns augenblicklich insofern von Interesse, als sie eine Antwort auf die Frage erheischen, ob nicht am Ende in Durl. 12 nicht nur Ps.-Eusebius 4, sondern auch Ps.-Eusebius 43 und 54 Verwendung gefunden haben. Die Frage ist zu verneinen. Denn abgesehen davon, dass bei Differenzen zwischen den Ps.-Eusebius 4, 43 und 54 gemeinsamen Partien Durl. 12 jedesmal einen Text bietet, der sich als der von Ps.-Eusebius 4 darstellt, ist eine direkte Abhängigkeit von Durl. 12 von Ps.-Eusebius 43 und 54 schon durch die oben konstatierte Thatsache ausgeschlossen, dass die Parallelen, die sich in Ps.-E. 43 und 54 zu Stellen des Durl. 12 und Ps.-Eusebius 4 gemeinsamen Abschnittes finden, eben nur Parallelen zu einzelnen Stellen der letztgenannten Predigten sind, während Durl. 12 den ganzen Schluss von Ps.-Eusebius 4 in extenso enthält. Bieten somit die eben besprochenen Parallelen zwischen unserer Predigt und Ps.-Eusebius 43 und 54 auch kein neues Material zur Beurteilung der ersteren, so werden sie sich doch als nicht bedeutungslos erweisen bei der auf den 2. Teil unserer Arbeit versparten Untersuchung des Corpus Ps.-Eusebianum. Denn auch sie tragen etwas zur Lösung des literar-historischen Rätsels bei, das uns in der eben genannten Predigtsammlung entgegentritt.

Sermo 121 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[1]

Wie die oben auf S. 262 ff. besprochene Predigt, so soll auch die vorliegende nach Angabe Joh. Stilting's in den Acta Sanctorum (Sept. VII 714) „in codice nostro ms., qui notatus est P. MS. 10“ mit der Bezeichnung „in circumcisione domini“ (richtiger de nativitate) dem Faustus beigelegt sein. Verhält es sich so, wie Stilting angibt, so ist dies handschriftliche Zeugnis falsch, ganz abgesehen davon, dass es in seinem Werte dadurch eine Einbusse erleidet, dass nach der kritischen Notiz

[1]) P.L. 39, 1987: Quis tanta rerum verborumque copia instructus existat.

der Mauriner unsere Predigt in einigen Handschriften auch Petrus Chrysologus, dem berühmten Bischof von Ravenna, beigelegt wird. Faustus von Reji ist jedenfalls nicht der Verfasser. Dies lässt sich beweisen.

Im Anfang der Predigt sagt der Redner: Vel mediocri tamen sermone partum sacrae Virginis, et ortum dominici corporis disserentes conabimur explicare; in n. 4 (Anfang) heisst es: vide miraculum matris dominici corporis; n. 2 (Ende) lesen wir: humanis gressibus portabatur vectura deifica; 3mal findet sich schliesslich, ohne dass der Kontext dazu eine Veranlassung böte,[1]) gesagt, dass der Herr secundum carnem geboren sei.

Diese Stellen lassen über den theologischen Standpunkt des Redners keinen Zweifel bestehen. Er denkt nestorianisch bezw. antiochenisch und ist sich dessen wohlbewusst. Letzteres ist gefordert ebensowohl durch die Konsequenz, mit welcher er die menschliche Seite in der Person des Erlösers von der göttlichen trennt, wie durch das unzweideutige, unwillkürlich an das bekannte nestorianische „non peperit creatura creatorem ... sed hominem deitatis instrumentum" erinnernde vectura deifica. Vollends wird jeder Zweifel an einem bewussten Nestorianismus des Redners ausgeschlossen durch Folgendes.

Cassian führt im 7. Buche seiner Schrift De incarnatione Christi[2]) im 25. Kap. eine Stelle aus Ambrosius an. Er leitet das Citat ein mit den Worten: Item ipsius (scil. Ambrosii) in Natali Domini: Videte miraculum matris dominicae: virgo concepit, virgo peperit, virgo cum parturit, virgo gravida, virgo post partum. Sicut in Ezechiele dicitur: Et porta erat clausa, et non est aperta, quia Dominus transivit per eam. Gloriosa virginitas, et praeclara fecunditas. Dominus mundi nascitur, et

[1]) Vgl. Fas enim erat, ut Domino ex virgine secundum carnem nascente meritum cresceret castitatis (n. 4); et quoniam eum secundum carnem natum ex virgine diximus, nunc ea quae spiritualiter sentire possumus, disseramus. Videamus ergo, quae est illa virgo tam sancta etc. (n. 5): in hac die lux crescit ex lumine, virtutum virtus attollitur, gloria aeternitatis erigitur, reparationem suam Domino secundum carnem nascente mundus amplectitur.

[2]) P.L. 50 col. 253.

nullus est gemitus parientis: vacuatur uterus et infans excipitur, nec tamen virginitas violatur. Fas erat, ut Deo nascente meritum cresceret castitatis; nec per ejus egressum violarentur integra, qui venerat sanare corrupta. Cassian hat hier unzweifelhaft — man beachte das in Natali Domini — eine Predigt des Ambrosius im Auge. In den heute bekannten Predigten des letzteren ist dieses Citat nicht zu finden, wohl aber in der, die uns augenblicklich beschäftigt. Bis auf das sicut in Ezechiele dicitur mit dem dann folgenden Citat und einigen noch gleich zu nennenden — formell geringfügigen, sachlich jedoch schwerwiegenden — Änderungen stimmt der Text bei Cassian mit dem in unserer Predigt wörtlich überein. So ist in n. 4 (Anfang) aus miraculum matris dominicae geworden: miraculum matris dominici corporis (1) und das deo nascente geändert in: domino ex virgine secundum carnem nascente (2). Die anderen Differenzen sind belanglos.

Das eben unter 1 u. 2 Angeführte bedarf keines Kommentars. Der bewusste Nestorianismus des Excerpierenden liegt klar zu Tage. Damit ist aber eine Autorschaft des Faustus unmöglich gemacht. Faustus' Stellungnahme in den christologischen Streitigkeiten seiner Zeit ist kirchlich orthodox. Für seine spätere Periode — und um diese würde es sich im Grunde genommen allein handeln, da er die Predigt nur als Bischof gehalten haben könnte — lässt sie sich aus seinen eigenen Schriften erweisen.[1] Aber ebenso ist es ausgeschlossen, dass er in seiner früheren Periode — als Mönch oder Abt in Lerinum — in diesen Fragen heterodox gedacht bezw. eine Wandlung durchgemacht hat. Die Thatsache, dass Cassian[2] vom damaligen römischen Diaconus und späteren Papste Leo aufgefordert wurde, eine Streitschrift gegen Nestorius ausgehen zu lassen — eine Aufforderung, der er 430/31 in seinen 7 BB. De incarnatione Christi contra Nestorium nachkam, beweist, dass in den südgallischen Klöstern antiochenische Anschauungen nicht zu Hause gewesen sind. Der Fall Leporius — jenes abendländische Vorspiel der christologischen Streitigkeiten —

---

[1]) Vgl. beispielsweise die ep. 7 (Ad Graecum diaconum) 201, 12 ff.
[2]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 487.

scheint von durchaus untergeordneter Bedeutung und in Gallien durchaus lokaler Natur gewesen zu sein.[1]) Ebenso wie die Anschauungen des Leporius von vornherein auf einen Widerspruch der massgebenden Kreise Südgalliens gestossen sind,[2]) ebenso hat er auch die Meinung der durch Augustin vertretenen afrikanischen Kirche gegen sich gehabt. Sein Widerruf ist bald erfolgt.

Der christologische Standpunkt des Redners verwehrt es also, in Faustus von Reji den Verfasser unserer Predigt zu sehen. Dazu stimmt auch der Umstand, dass betreffs der sprachlichen Seite der Predigt Anklänge an Faustus nicht nachgewiesen werden können.

Doch wer ist der Verfasser? Wir sahen oben, dass Cassian in seiner Streitschrift gegen Nestorius ein Citat aus einer Predigt des Ambrosius bietet, das sich bis auf die oben erwähnten Differenzen, mit einem Passus aus n. 4 unserer Predigt deckt. Ein Doppeltes ist hier von vornherein klar, nämlich 1) dass Cassian thatsächlich eine Predigt des Ambrosius vor sich gehabt hat und aus ihr citiert, und 2) dass diese Predigt in irgend einem Zusammenhange mit der uns eben beschäftigenden steht. Jenes ist gegeben durch den kurzen Zeitraum, welcher Cassian von Ambrosius trennt; dieses durch den Umstand, dass, wenn wir die Predigt im Zusammenhang lesen, wir uns des Eindrucks nicht erwehren können, ein — bis auf gewisse, gleich zu erwähnende Einzelheiten — nach Form und Inhalt einheitliches, geschlossenes Ganzes vor uns zu haben. Dies legt die Annahme nahe, dass wir in sermo 121 der Appendix die bisher unbekannte Predigt des Ambrosius besitzen, aus der Cassian citiert.

---

[1]) Vgl. Cassian a. a. O. lib. I cap. II: Nuper quoque, id est, in diebus nostris, emersisse haeresim venenosam, et maxime Beligarum (alias: ex maxima Veligarum) urbe — welche Stadt Cassian hier meint, ist nicht auszumachen — conspeximus, certi erroris, incerti nominis.

[2]) Vgl. Cassian a. a. O. lib. I cap. IV: Leporius . . . . apud Gallias assertor praedictae haereseos, aut inter primos, aut inter maximos, fuit a nobis admonitus, a Deo emendatus; und ebenda weiter: ut, ubi deviatio eius prius cognita erat, illic (nämlich in Gallien) etiam emendatio nosceretur (betreffs des aus Afrika erfolgten Widerrufs des Leporius gesagt); et qui testes erroris antea fuerant, iidem postea correctionis essent.

Ein abschliessendes Urteil über unsere Predigt wird aber nur auf Grund einer eingehenden Prüfung bezw. Vergleichung der in Frage kommenden Manuscripte gewonnen werden können. Denn der uns in der Appendix vorliegende Text ist, wie die Notiz der Mauriner lehrt, zunächst seinem Umfange nach, dann aber auch, was die Form der Einleitung betrifft, nicht in allen Handschriften derselbe. Doch lässt sich schon jetzt nachweisen, dass der ursprüngliche Text Interpolationen erfahren hat. Die Änderungen, die in n. 4 vorgenommen sind, und zwar — wie wir oben sahen — in nestorianisierendem Sinne, weisen uns die Spur. Es sind die nestorianischen Sätze und Wendungen, die zunächst als Interpolationen auszuscheiden sind. Wir sind dazu umsomehr berechtigt, als sie sich zum Teil schon durch ihr Verhältnis zum Kontext als fremde Bestandteile dokumentieren. Schon oben sahen wir, dass das 3malige secundum carnem (n. 4 u. 5) durch den Kontext keineswegs nahegelegt ist. Weiter will das humanis gressibus portabatur vectura deifica in n. 2 zu dem unmittelbar folgenden et in angusto pudoris cubiculo eum quem coeli non capiunt, sancta Virgo portabat inclusum nicht recht stimmen. Dass schliesslich das ortum dominici corporis in n. 1 nicht ursprünglich ist, beweist die vom Interpolator in n. 4 (Anfang) vorgenommene Änderung des miraculum matris dominicae der Vorlage in: m. m. dominici corporis.

Sermo 7 und 9 der Durlacher Sammlung.[1]

Die Besprechung von Durl. 7 ist mit der von Durl. 9 zu verbinden. Die eigenartige Komposition beider Predigten sowie ihr beiderseitiges Verhältnis zu einer Reihe anderer Predigten macht eine gemeinsame Untersuchung notwendig. Doch zuvor ein Wort über die handschriftlich überlieferten Verfassernamen.

Durl. 7. Im Cod. Durlacensis fehlt bei Nr. 7 eine be-

---

[1]) Faust.-Eng. p. 247, 3 seqq.: Proxime, fratres carissimi, eius diei redemptionis nostrae und p. 255, 14 seqq.: Quod vobis de hesterna festivitate propter laborem.

sondere Angabe des Verfassers, doch findet sich nach Morin [1]) in einigen von M. nicht namhaft gemachten Handschriften in der Überschrift ein „Faustini episcopi". In einigen Homiliarien ist als Verfasser ein Sedatus genannt.

Durl. 9. Im Durlacher Codex lautet die Überschrift: De epiphania sermo Faustini. Aus diesem „Faustini" ist, wie wir bereits oben (S. 267) sahen, im Cod. von Silos ein „Fausti" geworden. Ebenfalls ein „Fausti episcopi" hat der Cod. Parisinus lat. 3783 s. XI, während in einigen Homiliarien Durl. 9 ebenso wie Durl. 7 unter Sedatus' Namen überliefert ist.

Halten wir die Daten dieser Übersicht mit dem zusammen, was wir bereits mehrfach über die angebliche Verwechslung der Namen Faustus und Faustinus gesagt haben, sowie mit dem, was oben (S. 267) über das Verhältnis des Homiliars von Silos zur Durlacher Sammlung bemerkt wurde, so wird weder für Durl. 7, noch auch für Durl. 9 von einem für Faustus von Reji günstigen handschriftlichen Zeugnis die Rede sein können.

Doch das nur nebenbei! Eine eingehendere Berücksichtigung verdient der Umstand, dass für beide Predigten sich auch ein Sedatus als Verfasser genannt findet. Wir kennen 2 Bischöfe dieses Namens: einen Sedatus Nemausensis und einen Sedatus Biterrensis. Dieser erscheint als Teilnehmer am Concilium Narbonense vom Jahre 589, jener als Teilnehmer am Conc. Agathense (506) und Conc. Tolosanum (507). Welcher Sedatus in den oben genannten Homiliarien gemeint ist, ist nicht zu entscheiden.

Von Sedatus, Bischof von Biterrae besitzen wir nichts Authentisches. Was die bei Migne [2]) abgedruckte „sancti Sedati Biterrensis episcopi homilia de epiphania" anlangt, so ist in der Bibl. Patrum Parisiensis und Coloniensis Sedatus noch ein „incertae aetatis scriptor." Erst die M.B.P. Lugdunensis setzt zu Sedatus ein „episcopus Biterrensis" hinzu. Der Zusatz beruht auf einer blossen Vermutung der Herausgeber.[3])

[1]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 54.

[2]) P.L. 72, 770ff.

[3]) Vgl. die aus Fabricius, Bibliotheca geschöpfte Notiz bei Migne 72. 769 und die der Mauriner zu Aug. App. 130.

Was es um diese Predigt ist, soll im Laufe unserer Untersuchung klar werden. Die beiden anderen Predigten, deren bei Migne Erwähnung geschieht, sind Aug. App. 129 und 130. Beide tragen die Überschrift „De Calendis Januariis“. Die erste gehört, wie wir bereits oben (S. 240 ff.) gesehen haben, Cäsarius von Arelate an, ebenso auch die zweite, obwohl sie in einem „M.S. Floriacensis abbatiae“ überschrieben ist: Incipit sermo sancti Sedati episcopi de Calendis Januariis.[1]) Dass Cäsarius der Verfasser ist, soll bei Gelgenheit einer zusammenhängenden Untersuchung über den literarischen Nachlass desselben dargethan werden.[2])

Von Sedatus von Nemausum besitzen wir nur 3 Briefe. Sie sind an Ruricius v. Limoges gerichtet und zum letztenmal von Engelbrecht, als Anhang zu den Schriften des Faustus, herausgegeben worden. Sie bilden die NN. 5, 6 und 8 unter den epistulae ad Ruricium scriptae.[3]) Bei ihrer Kürze — sie füllen nicht einmal 2 Seiten in der Engelbrecht'schen Ausgabe — sind sie nicht geeignet, uns ein Bild von der Schreibweise des Sedatus von Nemausum zu vermitteln.

Wo also, um zusammenzufassen, uns bei einer Predigt neben anderen Namen auch der des Sedatus begegnet, da werden wir gut thun, von einer eventuellen Autorschaft des letzteren zunächst abzusehen. Erst wenn sich ergeben sollte, dass keiner der sonst in Betracht kommenden Autornamen als zutreffend erscheint, werden wir an einen der beiden Sedatus zu denken bezw. dem einen oder anderen von ihnen die Predigt vermutungsweise zuzuweisen haben.

Fassen wir nach diesen Vorbemerkungen zunächst **Durl. 7** ins Auge! Sie ist, wie auch die Überschrift richtig angibt, eine Epiphaniaspredigt. Ein Vierfaches ist es, wie die Einleitung ausführt, was wir zu Epiphanias feiernd begehen, sei es 1) quod in hac die (deus) caelo stellam ortus sui nuntium

---

[1]) Vgl. die Notiz der Mauriner zu diesem sermo sowie die aus Fabricius, Bibliotheca entlehnte Notiz bei Migne 72, 769.

[2]) Die S. 244 Anm. erwähnte Notiz Arnold's, dass einer der Redaktoren cäsarianischer Predigten Sedatus hiess, gewinnt dadurch, dass Aug. App. 129 und 130 als cäsarianisch erwiesen werden können greifbarere Gestalt.

[3]) Faust.-Eng. p. 447 ff.

praebuit, sei es 2) quod in Cana Galilaeae .... aquas in vinum convertit, sei es 3) quod in Iordanis undis aquas ad reparationem humani generis suo baptismo consecravit, sei es 4) quod de quinque panibus quinque milia hominum satiavit.[1]) Der Redner fährt fort: in quolibet horum salutis nostrae mysteria continentur et gaudia. nobis enim ex virgine natus est, quod stella monstravit. nos in melius esse mutandos operis miraculo et aquarum conversione signavit, nobis remedia providit ex baptismo, quod in Iordanis alveo praebuit, provocavit. et ideo, fratres carissimi, in omni actu nostro stellam fidei praeferamus et in custodiam puritatis Christi baptismum celebremus, quia et haec Christi regeneratio tuae fidei confirmatio est. insinuavit enim tibi muneris sui beneficium per secundae nativitatis exemplum et, quod facere te voluit, prior fecit.

Aus Vorstehendem erhellt, dass der Redner sich anschickt, aus den 3 bezw. 4 Thatsachen, deren wir beim Epiphaniasfest gedenken, e i n e herauszuheben — die Taufe Christi im Jordan. Das Folgende entspricht dem aufs Beste. Wir haben von Legimus Iudaeos (247, 22) an — poteris non dubitare de regno (249, 16) eine einheitliche Behandlung des eben erwähnten Themas, die in dem mit Omni ergo vigilantia atque diligentia caveamus (249, 5) beginnenden Abschnitte, nach vorausgegangenen rein lehrhaften Darlegungen, in Paränese ausklingt. Um so überraschender wirkt es nun aber, dass unmittelbar darauf fortgefahren wird: Illud, fratres carissimi, quod die tertia nuptias factas in Cana Galilaeae et quod aquam in vina conversam fuisse modo, cum evangelium legeretur, audivimus, videamus, quae sunt illae nuptiae — und hierauf in ausführlicher Darlegung die Hochzeit zu Cana zum Gegenstand der Erörterungen gemacht wird. Sowohl die einleitenden Worte wie die weiteren Ausführungen lassen das Stück als selbständige, in sich abgeschlossene Predigt erscheinen (= B), die mit dem vorhergehenden, wie wir sahen, einen gleichen Charakter tragenden

[1]) Die Erwähnung der Speisung der 5000 scheint kein ursprünglicher Bestandteil der Predigt zu sein, da bei einer nochmaligen Rekapitulation des oben im Texte Gesagten, und zwar unter dem Gesichtspunkte: in quolibet horum salutis nostrae mysteria continentur et gaudia, ihrer keine Erwähnung geschieht.

Abschnitte (= A) ursprünglich nicht verbunden gewesen sein kann. Wollten wir annehmen, dass der Verfasser von A diese Anreihung von B an A selbst vollzogen hat, — wir ständen vor der unerklärlichen Thatsache, dass ein Redner, der, wie A und B für sich genommen beweisen, Form und Stoff in gleicher Weise beherrscht, nicht im stande gewesen sein sollte, einen Übergang von einem zum anderen herzustellen. Denn jede Verknüpfung — formell und sachlich — fehlt zwischen A und B. Wir können nicht anders als konstatieren, dass A und B ursprünglich selbständige Predigten repräsentiert haben müssen, die erst später zu solch' einem ungeschickten Ganzen verbunden worden sind. Diese Annahme wird bewährt durch den Umstand, dass Durl. 7 B sich auch als selbständige Predigt findet, so im Corpus Ps.-Eusebianum (hom. 5) und in einem „Cod. Vindobonensis“ nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu Aug. App. 90. Aber auch der sermo 90 der Appendix selbst kann als Beweis für den selbständigen Charakter von Durl. 7 B gelten, da der Schlussabschnitt desselben (= n. 6) als nicht ursprünglicher Bestandteil, wie wir noch sehen werden, erwiesen werden kann. Soviel zunächst über Durl. 7.

Ganz analog liegen die Dinge bei **Durl. 9.** Auch hier wird in der Einleitung zuerst auf documenta certissima hingewiesen, per quae deus in homine declaratus est: die Weisen aus dem Morgenlande, Taufe Jesu im Jordan, Verwandlung des Wassers zu Wein auf der Hochzeit zu Kana. Hieran schliesst sich nach voraufgegangener Rekapitulation wie bei Durl. 7 — quolibet horum trium salutis nostrae mysteria continentur et gaudia — eine umfangreichere Betrachtung über die e i n e der 3 genannten Thatsachen: die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande (= A). Die Ausführungen reichen bis 257, 13. Hierauf wird nun aber fortgefahren: Proxima enim est ab hac die, fratres carissimi, sacri natalis dies. tunc dominus natus est, nunc baptizatus etc. und es beginnt eine Betrachtung über die Taufe Jesu im Jordan. Ein illud vero quale est, quod magi veniunt ad dominum natum, immo ducuntur leitet hierauf zu einer Ausführung über die Anbetung der Magier über, um mit dem mit Offeramus ergo

et nos beginnenden Abschnitt (259, 17) paränetisch zu schliessen. Auch dies in seinen Hauptbestandteilen charakterisierte Stück macht durchaus den Eindruck einer selbständigen Predigt (= B.)

Noch klarer und unverhüllter als bei Durl. 7 tritt uns hier die Thatsache entgegen, dass A und B ursprünglich nicht mit einander verbunden waren, geschweige denn B vom Verfasser von A mit A verknüpft worden ist. Es ist hier, mutatis mutandis, dasselbe zu sagen wie bei Durl. 7.[1]) Hierzu kommt, dass sowohl A als B eine Betrachtung über die Anbetung der Magier enthält, ohne dass dort, wo in B mit einem illud vero quale est etc. (das doch nur einen neuen, noch nicht besprochenen Gegenstand einführen kann) auf das eben genannte Thema eingegangen wird, auch nur im leisesten sich angedeutet fände, dass von den Magiern bereits im ersten Teile der Predigt die Rede gewesen war. Nur am Schluss findet sich (258, 22) ein ut audistis,[2]) aber die Umgebung in der es steht, beweist, dass es unmöglich im Rückblick auf die Ausführungen in A gewählt sein kann. Denn in A werden die Gaben der Magier nicht bloss aufgezählt, sondern auch ausführlich gedeutet, somit hätte der Bearbeiter, wenn er die auch an unserer Stelle vorliegende Ausdeutung der Gaben als störende Wiederholung empfand, das sicut audistis in den der Aufzählung der Gaben vorangehenden Satz eingeschaltet, in das et idcirco etiam ipsa eorum munera divino mysterio plena erant. Da dieses nicht geschehen ist, so kann das ut audistis nur ursprünglich sein.

Ebenso wie bei Durl. 7 wird auch hier die Annahme, dass A und B ursprünglich nicht verbunden waren, durch die Thatsache bewährt, dass nach Angabe der Mauriner in der kritischen Notiz zu Aug. App. 136 in einem „Cod. Navarricus" Aug. App. 136, 5—6 = Durl. 9 B sich als selbständige Predigt findet.

Sind somit Durl. 7 und 9 keine Originalpredigten, so hat, entsprechend dem einmal eingeschlagenen Weg der Untersuchung, letztere nicht der Beantwortung der Frage zu gelten,

[1]) Das enim nach proxima (257, 14), das offenbar die Verbindung mit dem Vorhergehenden herstellen soll, ist gänzlich sinnlos.

[2]) Aurum namque, ut audistis, et tus et myrram obtulerunt.

ob Faustus der Verfasser der Durl. 7 und 9 bildenden Stücke ist, sondern die Frage hat zu lauten, ob er der gewesen, welcher Durl. 7 A und B und Durl. 9 A und B in die Form gebracht hat, wie sie uns im Cod. Durlacensis vorliegt.

Es ist nun selbstverständlich, dass eine Entscheidung dieser Frage allein auf Grund von Durl. 7 und 9 nicht getroffen werden kann. Wir haben nach anderem Material Umschau zu halten. Solches ist in quantitativ reichem Masse vorhanden. Folgende Predigten kommen in Betracht:

1) Durl. 8; 2) der sermo 22 des Maximus Taurinensis;[1]) 3) der sermo 136 der Append. z. Bd. V der Werke Augustin's;[2]) 4) der sermo 90 eben derselben Appendix;[3]) 5) die schon oben (S. 280) erwähnte Sedatus-Predigt;[4]) 6) Ps.-Eusebius 5;[5]) 7) Ps.-Eusebius 4.[6])

In welchem Verwandtschaftsverhältnis die eben genannten Predigten einerseits zu Durl. 7 und 9, anderseits zu einander stehen, möge folgende Übersicht zeigen, doch bemerke ich zuvor, dass die in Frage kommenden Stücke zunächst nur als Ganzes ins Auge gefasst sein wollen, ohne Berücksichtigung der Differenzen im einzelnen.

a) Durl. 7 Anfang — 284, 4 (propter te intellege baptizatum) ist = Sedatus, col. 771 Absatz 1 und vom 2. Absatz 2 Zeilen — baptizatum.

b) Durl. 7, 249, 17 — zum Schluss ist = Sedatus, col. 771, Absatz 2 Anfang (illud, fratres carissimi) — col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (in gratiam suae adoptionis).

c) Durl. 7 A — 249, 16 ist = Aug. App. 136, 1—3.

d) Durl. 7 A (mit Ausschluss der 15 Schlusszeilen, also — sed misit deum ad terras (249, 2) ist = Maximus 22 Anfang — Zeile 5 von col. 272.

e) Aug. App. 136, 1—3 ist = Durl. 7 A.

f) Aug. App. 136, 4 (ipsi autem magi) mit Ausschluss von

---

[1]) P.L. 57, 269 ff.
[2]) P.L. 39, 2013 ff.
[3]) P.L. 39, 1918 ff.
[4]) P.L. 72, 771 ff.
[5]) M.B.P. Lugd. VI p. 623 seqq.
[6]) M.B.P. Lugd. VI p. 622 seqq.

unus deus credantur (col. 2014 Zeile 4 v. unten) — recipienda diversitas (col. 2015, Zeile 6 v. oben) ist = Maximus 22 Schluss (von ipsi autem magi an) = Durl. 9 A von ipsi autem (256, 11) — in trinitate permixtio (257, 13).

g) Aug. App. 136, 5 und 6 ist = Durl. 9 B von 257, 14 — Schluss.

h) Durl. 7 B (illud, fratres carissimi (249, 17) — Schluss der Predigt) ist = Aug. App. 90, 1—5 = Ps.-Eusebius 5 (doch bietet Ps.-Euseb. 5 an nicht wenigen Stellen ein bedeutendes Plus).

i) Durl. 9 A, mit Ausschluss der ersten 2 Zeilen, also von proximo, fratres carissimi (255, 16) an, und mit Ausschluss der letzten 9 Zeilen, also — et non ,tres' substantiae (257, 5) ist = Ps.-Eusebius 4, erster Absatz.

k) Der Abschnitt in Durl. A: ipsi autem magi (256, 11) — in trinitate permixtio (257, 13) ist = Aug. App. 136, 4 = Schluss von Maximus 22 (ipsi autem magi etc.), ausgenommen das, was sich als ein Plus in Aug. App. 136, 4 findet.

l) Durl. 9 B (257, 14 — Schluss der Predigt) ist = Aug. App. 136, 5 und 6.

m) Durl. 8 ist = Sedatus Schluss von col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (sollemnitatem, quae de etc.) an.

n) Aug. App. 90, 1—5 ist = Durl. 7 B = Ps.-Euseb. 5.

o) Aug. App. 90, 6 ist ohne Parallelen.

p) Maximus 22 Anfang — Zeile 5 von col. 272 ist = Durl. 7 A, mit Ausschluss der letzten 15 Zeilen, also — sed misit deum ad terras (249, 2) = Aug. App. 136, 1—3.

q) Maximus 22 Schluss von ipsi autem magi (col. 272, Zeile 5) an ist = Aug. App. 136, 4 mit Ausschluss von unus deus credantur (col. 2014 Zeile 3 von unten) — recipienda diversitas (col. 2015 Zeile 6 von oben) = Durl. 9 A ipsi autem magi (256, 11) — in trinitate permixtio 257, 13, also = Durl. 9 A mit Ausschluss von unus deus credantur (257, 4) — recipienda diversitas (257, 11).

r) Sedatus Anfang — Zeile 2 des 2. Absatzes (baptizatus!) col. 771 ist = Durl. 7 Anfang — 248, 14 (propter te intellege baptizatum).

s) Sedatus col. 771 Absatz 2 Anfang (illud fratres carissimi)

— col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (in gratiam suae adoptionis) ist = Durl. 7, 249, 17 — Schluss.

t) Sedatus col. 772 Absatz 3 Zeile 4 (sollemnitatem quae) — Schluss ist = Durl. 8.

u) Ps.-Eusebius 4, erster Absatz, ist = Durl. 9 A mit Ausschluss der ersten 2 und letzten 9 Zeilen (s. o. unter i). Für den übrigen, weitaus grössten Teil der Predigt lassen sich aus den uns eben beschäftigenden Predigten keine Parallelen nachweisen.

v) Ps.-Eusebius 5 ist = Durl. 7 B und Aug. App. 90 1—5.

Dies das Verwandschaftsverhältnis der in Frage kommenden Predigten. Wie weit dasselbe eine Licht über Durl. 7 und 9 zu verbreiten im stande ist, kann erst eine Klarlegung der Abhängigkeitsverhältnisse ergeben. Vorbedingung hierfür ist wiederum eine Prüfung der einzelnen Predigten auf ihre Integrität und die Art ihrer Komposition. Wir reden also von letzterem zuerst.

Beginnen wir mit Durl. 7 A. Wir können uns hier kurz fassen. Schon oben sahen wir, dass wir es bei Durl. 7 A mit einem in sich geschlossenen und abgerundeten Ganzen zu thun haben. Es liegt kein Grund vor an der Integrität dieses Stückes zu zweifeln.

Ein Gleiches darf von Durl. 7 B behauptet werden, nur mit der Einschränkung, dass die Einleitung in wenig geschickter Weise den Ausführungen in Einigem vorgreift. Doch ist das mehr Geschmackssache und berechtigt noch nicht zu einer Verneinung der Integrität der Predigt.

Analog liegen die Dinge bei Durl. 9 A. Auch hier erscheint die Einleitung im Verhältnis zur Ausführung ein wenig breit. Ebenso möchte man über die Darlegung der trinitarischen Verhältnisse zum Schluss der Predigt urteilen. Dass mit ihr die Predigt zugleich schliesst, wirkt an sich überraschend. Man hätte eine rückblickende Verknüpfung derselben mit dem eigentlichen Thema erwartet. Doch auch hierüber lässt sich verschieden urteilen. Ein Recht zur Annahme, dass Durl. 9 A bei der Zusammenschliessung mit Durl. 9 B seine

ursprüngliche Gestalt eingebüsst hat, scheint mir hierdurch noch nicht gegeben.

Anders steht es mit Durl. 9 B. Das Stück beginnt, wie wir sahen, mit einer Gegenüberstellung von Weihnachten und Epiphanias bezw. der Taufe Christi im Jordan, denn nur diese ist es, auf die 2mal antithetisch vom Redner hingewiesen wird. Mit einem venit ergo ad baptismum, sicut scriptum est wird hierauf auf die Taufe Christi selbst näher eingegangen. Die Ausführungen reichen bis 258, 7. Ganz unvermittelt wird nun aber weiter gefragt: illud quale est, quod magi veniunt ad dominum natum, immo ducuntur? Mit keiner Silbe war bisher von den Magiern die Rede, die nun bis zum Ende der Predigt Gegenstand der Behandlung bleiben. Die Form der Frage sowohl (vero!) als ihr Inhalt begreift sich nur bei vorausgegangener Erwähnung der Magier. Es ist eine Lücke in der Predigt zu statuieren. Auf eine solche weist auch das oben (S. 284) besprochene ut audistis (258, 22).

Gehen wir zu Aug. App. 136 über. Wie oben gezeigt wurde, entspricht Aug. App. 136, 1—3 Durl. 7 A. Es ist daher betreffs dieses Teils der Predigt auf bereits Gesagtes zu verweisen.

Höchlichst überraschen muss es nun aber angesichts der Einheitlichkeit und Geschlossenheit von n. 1—3, wenn in n. 4 ganz unvermittelt von den Magiern die Rede ist und auf die Bedeutung ihrer Gaben ausführlich eingegangen wird. Die Form, in der dieser Abschnitt beginnt, wäre nur dann begreiflich, wenn letzterer eine gleiche oder ähnliche Einleitung haben würde wie die ganze Predigt. An dem Platze aber, wo er sich findet, ist er gänzlich unmotiviert — ein durchaus fremdes, weder nach vorn noch auch nach hinten eines Anschlusses fähiges Stück. Denn mit n. 5 beginnt eine bis zum Schluss reichende Erörterung, die wir bereits bei der Besprechung von Durl. 9 — hier wie dort geht ebenderselbe Abschnitt über die Magier voraus — als ein mit dem Vorhergehenden nicht verknüpfbares selbständiges Ganzes erkannten. Angesichts dieses kann von einer Einheitlichkeit der Predigt nicht die Rede sein. Sowohl n. 4 einerseits als n. 5 und 6 anderseits stempeln Aug. App. 136 zu einem ganz uner-

klärlichen Cento. Eine Erklärung bietet auch nicht die Notiz der Mauriner, dass in einem „Cod. Navarricus" unser „sermo, wie sie sagen, non incongrue divisus est in duos, quorum alter ab his verbis (n. 5) incipit: Proxime ab hac die, fratres carissimi etc." Denn unaufgeklärt bleibt, wie n. 4 (der Abschnitt über die Magier) an n. 1—3 angeschlossen werden konnte.

Ebenso rätselhaft wie die Komposition von Aug. App. 136 ist die von Maximus 22. Die ersten 8 + 12 + 30 + 5 = 55 Zeilen entsprechen (s. die Übersicht auf S. 286) dem grössten Teil von Durl. 7 A und Aug. App. 136, 1—3. Die Gedankenentwickelung ist wie bei den eben genannten Stücken eine einheitliche und logisch fortschreitende. Hieran schliesst sich nun aber ebenso wie bei Aug. App. 136 (n. 4) der schon mehrfach erwähnte Abschnitt über die Magier an, nur dass hier das MS. wie eine Bemerkung des Herausgebers lehrt, eine Lücke aufweist. Das Fehlende kann aber, trotz des „permulta desiderantur, deest enim folium" des Herausgebers, nichts anderes als dasjenige sein, was sich sowohl in Aug. App. 136 n. 4, als auch in Durl. 9 A als wörtlich übereinstimmendes Plus von 8 bezw. 9 Zeilen findet. Dies ist dadurch gefordert, dass der Maximustext nach der Lücke ebenso mit einem ita ergo fidelium cordibus fortfährt wie der Text in Aug. App. 136 und Durl. 9. Wie disparat sich aber das mit ipsi autem Magi beginnende und bis zum Schluss der Predigt reichende Stück zu den vorhergehenden 15 Zeilen verhält, haben wir bereits bei der Besprechung von Aug. App. 136, 1—4 gesehen.

Gleiche Schwierigkeiten bietet schliesslich die Komposition von Ps.-Eusebius 4. Ich sehe von einer Analyse der ganzen Predigt ab und verspare eine solche auf den 2. Teil dieser Untersuchungen. Hier genüge der Nachweis, dass das Verhältnis der Einleitung (= Absatz 1 = Durl. 9 A) zur Ausführung es verwehrt, in jener einen ursprünglichen Bestandteil der Predigt zu sehen. Einleitung und Ausführung wollen zu einander nicht stimmen. Wir haben den in Frage kommenden Abschnitt zu seinem grössten Teile bereits oben bei der Besprechung von Durl. 9 analysiert. Der Redner begann mit einer Gegenüberstellung dessen, was wir zu Weihnachten und Epiphanias festlich begehen. Dort ist es die Menschwerdung,

hier ein declaratus est Deus in homine, sive quod stella de coelo ortus sui nuncium praebuit, sive quod in Iordanis alveo aquas omnibus gentibus ad salutem humani generis suo baptismate consecravit, sive quod eadem illius miraculi dies sit, qua primum in Cana Galilaeae in convivio nuptiali aquam in vinum convertit. Daran schloss sich eine kurze Beleuchtung der einzelnen Thatsachen unter dem Gesichtspunkte: quolibet horum trium salutis nostrae mysteria continentur et gaudia, worauf dann der Redner mit einem ipsi autem magi auf die Gaben der Magier und ihre Bedeutung einging und unter dem Gesichtspunkte: imitemur personam magorum spiritualibus obsequiis die Aufforderung: quaeramus Christum und: sit quasi trium munerum oblatio trinitatis perfecta confessio in näherer Behandlung folgen liess.

Nach dieser Einleitung heisst es nun aber weiter: Interrogemus autem ipsa initia nascentis hominis, quae consecuta sunt et inveniemus inter ipsa cunabula signa ac testimonia divinitatis. Diese Worte verraten sich deutlich als ungeschickten Versuch, das Vorhergehende mit dem Folgenden zu verknüpfen. Das quae consecuta sunt soll offenbar diesem Zwecke dienen, doch leistet es nicht, was es leisten soll. Es macht einen an sich klaren Gedanken konfus und unklar. Zudem, — verfolgen wir die weiteren Ausführungen der Predigt (nach dem signa et testimonia divinitatis), so ist, bis auf den Abschnitt in E (p. 622): Nos ergo imitemur magos — morituri sepultura praedicatur, von einem signum et testimonium divinitatis nirgends die Rede. Die 10 Zeilen des eben erwähnten Passus aber, in denen ebenso wie oben in der 2. Hälfte der Einleitung (ipsi autem magi etc.) von den Gaben der Magier und deren Bedeutung geredet wird, sind angesichts des doppelten Umfangs, welchen die Ausführungen in der Einleitung aufweisen, nicht imstande, das interrogemus autem ipsa initia nascentis hominis etc. zu rechtfertigen. Im Gegenteil, sie thun aufs unzweideutigste die ursprüngliche Nichtzusammengehörigkeit von Einleitung und Ausführung dar.

Ebensowenig wie bei Ps.-Eusebius 4 kann weiter von einer Einheitlichkeit der Sedatuspredigt die Rede sein. Doch davon weiter unten.

Was Ps.-Eusebius 5 betrifft, so bedarf es nur einiger Worte. Bis etwa auf den Anfang, der einen fragmentarischen Eindruck macht, ist hier alles einheitlich und geschlossen. Das Gleiche kann von Aug. App. 90 und Durl. 8 gesagt werden.

Suchen wir nun die Abhängigkeitsverhältnisse der in Frage kommenden Predigten darzulegen. Eigentliche Schwierigkeiten bietet im Grunde genommen — ich sehe von Durl. 7 und 9 zunächst ab — nur die Komposition von Maximus 22 und Aug. App. 136. Bei den anderen Predigten liegt die Sache einfacher.

So zunächst bei Durl. 7 B, Aug. App. 90, 1—5 und Ps.-Eusebius 5. Ein Vergleich der Predigten unter einander stellt es ausser Zweifel, dass Ps.-Eusebius 5 diejenige Predigt ist, aus der sowohl Aug. App. 90 als Durl. 7 B, oder, präziser gesagt, aus der zunächst Aug. App. 90 und aus dieser wiederum Durl. 7 B geflossen ist.

Weiter begreift sich auch leicht die Entstehung der Sedatuspredigt. Die Übersicht zeigte — ich sehe von den Einzelheiten ab —, dass sie sich aus Durl. 7 und 8 zusammensetzt. Dass die Priorität diesen beiden Predigten und nicht der des Sedatus zuzuschreiben, oder, mit anderen Worten, dass Durl. 7 und 8 nicht aus der Sedatuspredigt geflossen ist, sondern das umgekehrte Verhältnis statt hat, — diese Überzeugung drängt sich einem schon bei flüchtiger Durchsicht der Sedatuspredigt auf. Ein wie ungeschicktes Cento wir in ihr haben, — dafür genüge dieses eine Beispiel. Der Verfasser hat sich nicht einmal die Mühe genommen, Durl. 7 und 8 in passender Weise zu verbinden. Col. 772 D (Anfang) schreibt er die einleitenden Worte von Durl. 8 [1]) ruhig mit nieder, ohne sich dessen bewusst zu werden, dass er bereits einmal mit ähnlichen Worten die beiden Feste einander gegenübergestellt hatte. [2]) Das Warum einer solchen Zusammenstoppelung

[1]) Sollemnitatem, quae de Domini nativitate praecessit, ea fide celebravimus, qua ex hoc (? — ist wohl zu streichen) homine Deus natus est, hanc vero ea observatione veneremur, qua Deus in homine declaratus est.

[2]) Proxime, f. c., redemptionis nostrae celebravimus sacramentum, quo Deus hominem cum infirmitatibus induit. Hodie vero illud excolimus, quo se in homine Deum (wohl Deus zu lesen) virtutibus declamavit (wohl declaravit zu lesen).

von 3 ursprünglich selbständigen Predigten ist ohne Zweifel der Wunsch des Kompilators gewesen, jeder der 3 Thatsachen, deren wir, der Einleitung zufolge, am Epiphaniasfest gedenken, eine besondere Behandlung zu teil werden zu lassen. Stammt die Predigt von Sedatus her, sei es dem Biterrenser oder dem Nemausenser, so würde sie dem homiletischen Geschick desselben nicht gerade ein günstiges Zeugnis ausstellen.

Ebenso leicht wie das Zustandekommen der Sedatuspredigt erklärt sich auch das von Ps.-Eusebius 4. Der oben (S. 289) geführte Nachweis, dass Einleitung und Ausführung sich durchaus disparat zu einander verhalten und ursprünglich nicht zusammengehört haben können, giebt uns ein Recht zur Annahme, dass Ps.-Eusebius 4 ursprünglich fragmentarisch mit Interrogemus autem ipsa initia etc. begann, vom Herausgeber aber mit einer, wie ihm schien, passenden Einleitung versehen wurde, die er einer mit Durl. 7 A. identischen Predigt entnahm.

Gehen wir zu Maximus 22 und Aug. App. 136 über. Eins steht hier, wie wir gesehen haben, fest, dass nämlich diese Predigten keine Originalpredigten sein können. Denn es ist undenkbar, dass jemand, der so schreiben konnte, wie dies uns in den einzelnen Stücken, aus denen die Predigten sich zusammensetzen, entgegentritt, nicht im stande gewesen sein sollte, den an sich nicht disparaten Stoff zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Sind aber die Predigten keine Originalpredigten, so kann ihre Form ihren Grund in einem Zwiefachen haben. Entweder ist sie verursacht durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers bezw. durch einen von diesem nicht bemerkten Defekt seiner Vorlage oder aber durch das handwerksmässig ungeschickte Verfahren eines Kompilators. Welcher von beiden Möglichkeiten der Vorzug zu geben ist, hängt von rein subjektivem Ermessen ab. Für diese spricht das Vorhandensein einer Predigt wie der Sedatuspredigt (s. o.), für jene ihre konkrete Vorstellbarkeit.

Gehen wir auf letzteres ein wenig näher ein. Aug. App. 136 besteht, wie wir sahen, aus Durl. 7 A, dem 2. Teil von Durl. 9 A und aus Durl. 9 B. Die Einleitung von Durl. 9 A fehlt also in der Predigt. Sie kann vom Bearbeiter fortgelassen sein, weil Durl. 7 A bereits eine ähnliche Einleitung

enthielt; sie kann aber auch den Grund ihres Fehlens in einem lückenhaften Zustand des Ms. haben. War letzteres eine Kopie des Durlacher Cod. und glich diesem in Schriftcharakter und Format, so kamen auf eine Seite etwa 20 Druckzeilen der Engelbrecht'schen Faustusausgabe. Nehmen wir nun an, dass ebenso wie beim Durlacher Codex die einzelnen Lagen aus 4 Bogen, also 8 Blättern bestanden, und dass Durl. 7 A auf der rechten Seite des ersten Blattes begann, so konnte bei Ausfall des 3. 4. 5. und 6. Blattes, also der beiden obersten Bogen der Lage, durch Unachtsamkeit des Abschreibers eine Predigt entstehen, welche die Form von Aug. App. 136 hatte.[1])

Man könnte nun geneigt sein anzunehmen, dass auch Maximus 22, da es dieselbe Komposition wie Aug. App. 136, 1—4 aufweist, aus demselben lückenhaften Codex geflossen ist und zwar so, dass vom Abschreiber das mit proxima enim est ab hac die (n. 5) beginnende Stück (= Durl. 9 B) fortgelassen wurde, weil ihm hiermit eine neue Predigt zu beginnen schien. Doch wird diese Annahme dadurch verwehrt, dass Maximus 22 nach misit deum ad terras (col. 272 5. Z. von oben) eine bedeutende Lücke (nach dem Engelbrecht'schen Text von Durl. 7 A 15 Zeilen) im Verhältnis zu Aug. App. 136 = Durl. 7 A aufweist. Diese Lücke wäre bei Annahme einer gemeinsamen Quelle für Max. 22 und App. 136 unerklärlich. Wir werden daher die Entstehung von Maximus 22 wohl kaum anders uns begreiflich machen können als durch

---

[1]) Folgendes Schema möge zur Veranschaulichung des im Texte Gesagten dienen.

Blatt I (Rückseite) }
„ II } = Durl. 7 A = 3 × 22 = 66 Zeilen = 67 Z. des Engelbrecht'schen Textes.

„ III
„ IV
„ V
„ VI } = Durl. 7 B + Durl. 8 + 22 Z. v. Durl. 9 A = 8 × 22 = 176 Z. = 179 Z. d. Engelbrecht'schen Textes.

„ VII = 28 Z. v. Durl. 9 A + 16 Z. von Durl. 9 B.
„ VIII = 28 Z. v. Durl. 9 B etc.

Die Differenzen sind, wie man sieht, minimster Art und können ernstlich nicht in Betracht kommen. Bei Folioblättern konnten sie bei selbst nur wenig veränderter Schreibart leicht eintreten.

die Annahme, dass uns in ihr eine ungeschickte Kompilation bezw. ein Auszug aus App. 136, 1—4 vorliegt.

Sind wir somit auch nicht im stande, Sicheres über das Zustandekommen von Maximus 22 und Aug. App. 136 auszusagen, so dürfte doch dieses — und darauf kommt es uns hier zunächst nur an — durch die vorstehenden Erwägungen dargethan sein, dass, wenn nach dem Verhältnis von Durl. 7 und 9 zu Max. 22 und App. 136 gefragt wird, die Antwort nur lauten kann, dass nicht diesen, sondern nur jenen die Priorität zuzuweisen ist.

Rekapitulieren wir, um zum Schluss auf die Frage nach dem Verfasser bezw. Zusammensteller von Durl. 7 und 9 einzugehen. Wir haben gesehen:

1) dass weder die Sedatuspredigt, noch auch Max. 22, noch auch Aug. App. 136 Originalpredigten sein können, dass daher

2) Durl. 7 weder von Max. 22, noch von Aug. App. 136, noch auch von der Sedatuspredigt abhängig sein kann, sondern das umgekehrte Verhältnis statthat;

3) dass Durl. 7 B nicht aus der Sedatuspredigt, sondern aus Aug. App. 90, und Aug. App. 90 wiederum aus Ps.-Eusebius 5 geflossen ist;

4) dass Durl. 9 A eine selbständige Predigt darstellt, aus welcher die Einleitung von Ps.-Eusebius 4, n. 4 von Aug. App. 136 und der Schluss von Maximus 22 entlehnt sind;

5) dass Durl. 9 B gleichfalls eine selbständige Predigt repräsentiert, aus welcher n. 5 und 6 von Aug. App. 136 geflossen ist.

Aus dieser Rekapitulation erhellt, dass von den Stücken, aus denen sich Durl. 7 und 9 zusammensetzen, nur für Durl. 7 B eine Abhängigkeit von einer anderen Predigt konstatiert werden kann.

Auf diese Abhängigkeit ist nun des Näheren einzugehen. Sollte sich herausstellen, dass die Form, in der uns Durl. 7 B entgegentritt, nicht von Faustus herstammen kann, so wäre damit auch entschieden, dass weder Durl. 7 noch auch Durl. 9 von ihm zusammengestellt worden sein kann. Denn die Komposition dieser beiden Predigten ist eine so verwandte,

dass, wo wir beiden in derselben Sammlung begegnen, und wo beide Epiphaniaspredigten sind, wir nicht anders als für beide denselben Zusammensteller postulieren müssen.

Vergleichen wir Durl. 7 B und Pseudo-Eusebius 5! Eine Gegenüberstellung der Texte wird die Differenzen am deutlichsten zeigen.

Durl. 7 B.

Illud, fratres carissimi, quod die tertia nuptias factas in Cana Galilaeae et quod aquam in vina conversam fuisse modo, cum evangelium legeretur, audivimus, videamus, quae sunt illae nuptiae. hic adquisitio vel reparatio nostra votis et festis nuptialibus demonstratur, sicut in alio loco cum choro et symphonia reditus filii iunioris excipitur. sex autem hydriae sunt sex mundi huius aetates, prima ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad David, a David usque in transmigrationem Babylonis, a transmigratione Babylonis usque ad Iohannem baptistam. quibus temporibus non defuit prophetia de Christo, per quas iusti figuram et typum domini praetulerunt. capiunt vero metretas binas vel ternas, quia fidem intra se continent trinitatis. sed videamus, quid dicit sermo divinus. ipsa sacra tractemus evangelii oracula.

In Cana Galilaeae aquam in

Ps.-Eusebius 5.

Nam ideo et in alia Evangelii lectione, cum choro et symphoniis, et nuptialibus vestibus, reditus filii iunioris, id est, conversio populi gentilis excipitur (p. 623 F Mitte). Statuuntur sex hydriae. In sex hydriis, sex accipimus mundi huius aetates, quarum populi per labentia sibi tempora succedentes aquarum decursibus comparantur. In sexto siquidem, quod nunc agitur saeculo, plenior se infudit divinae veritatis agnitio: et ad Christum innumerabilium populorum facta conversio est (p. 623 G Anfang).

vina convertit et latentem sub homine dominum operum virtute detexit. et die, inquit, tertia nuptiae fiebant. sed quae sunt istae nuptiae nisi gaudia salutis humanae? quare die tertia? sive quia nobis mysterium trinitatis ostendit, sive quod die tertia resurrexit. itaque tamquam sponsus procedens de thalamo suo descendit ad terras et ecclesiae ex gentibus congregandae suscepta incarnatione iungendus cui quidem ecclesiae, quae utique nos sumus, et arras et dotem dedit. arras dedit, quando nobis est ex lege promissus, dotem dedit, quando pro nobis immolatus est. et alio modo hoc potest accipi, ut arras praesentem gratiam, dotem intellegamus vitam aeternam. videamus, quid agit in Cana Galilaeae. hic iam prodant nobis deum stupenda miracula.

Statuuntur hydriae capientes metretas binas vel ternas. inplentur hydriae, mutantur subito aquae, homines postmodum mutaturae et, dum in melius mutantur, velut baptismatis vim loquuntur. quodam modo in illis similitudo regenerationis exprimitur et, dum aliud ex alio efficiuntur, dum in speciem gratiorem inferior creatura transfertur mysterium secun-

. . . . et latentem sub homine divinitatem, operum virtute demonstrent (p. 623 G Anfang). Die autem tertio nuptiae fiebant: Quae istae sunt nuptiae, nisi vota et gaudia salutis humanae? quae vel per confessionem Trinitatis, vel per fidem resurrectionis, die tertio in huius numeri mysterio celebrantur? (Anfang der Predigt, hierauf: nam ideo — excipitur s. o.). Itaque tanquam sponsus procedens de thalamo suo descendit ad terras Ecclesiae ex gentibus congregandae, suscepta incarnatione iungendus, cui et arras, et dotem dedit: arras, quando Deus homini iunctus est: dotem, quando pro salute hominis immolatus est. Arras, praesentem redemptionem: dotem vero, vitam intelligimus aeternam. Videamus quid agat in Cana Galilaeae: hinc iam prodeant nobis Dei praedicanda miracula, et latentem sub homine divinitatem, operum virtute demonstrent (z. letzten Passus s. o.). Statuuntur sex hydriae. In sex hydriis — comparantur (s. o.). Aquis hydriae implentur: et cum exterius in specie sua maneant, ea quae interius sunt nobili a se comparatione degenerant. Sapor fortior tenui materiae apponitur, et occulta

dae nativitatis aperitur. nihil in ipsis aquis de sua quantitate inminuitur et, dum in se manerent, a se omnino nobili commutatione degenerant. pereunt substantiae suae, adquiruntur alienae. fortior tenui materiae adquiritur sapor et occulta fluentis levibus virtus infunditur et aquarum natura inebriatur ac sic novo more creatoris sui potentiam confitentur. quis potest ista convertere nisi qui potuit et creare?

Deficiente ergo vino dicit ad Iesum mater eius: vinum non habent. primo loco requiramus quod fuit vinum, quod defecisse dicitur, et quid sit aliud vinum, quod mirabiliter praeparatur, quod architriclinus melius esse pronuntiat dicens: omnis homo primum bonum vinum ponit et, cum inebriati fuerint, id, quod deterius est. tu vero servasti bonum vinum usque nunc.

Vinum multis locis accipimus divina praecepta et scripturas sanctas meracissimum vigorem caelestis sapientiae continentes, quibus ad amorem domini incalescant sensus et inebriantur affectus, secundum illud, quod de sapientia scriptum est: paravit mensam suam, miscuit vinum suum in cratere. scrip-

lenibus fluentis virtus infunditur, et aquarum ieiunia substantia inebriatur, ac si novo munere auctoris sui potentiam confiteantur. Quis posset ista convertere, nisi qui potuit, et creare? haec itaque videntibus miracula erant, intelligentibus sacramenta. Si enim bene respicimus, quodammodo in aquis ipsis similitudo baptismatis et regenerationis exprimitur. Dum enim aliud ex alio intra se efficitur, dum inferior creatura in speciem meliorem secreta conversione transfunditur, mysterium secundae nativitatis peragitur. Mutantur subito aquae, homines postmodum mutaturae. Deficiente ergo vino dicit ad Iesum mater eius: vinum non habent. Hic primo loco attentius requiramus, quid sit vinum quod defecisse dicitur: et quod sit alium vinum, quod non natura ministrante, sed potentia operante profertur.

Vinum multis locis sacrarum Scripturarum salubritatem, atque virtutem, meracissimum in se vigorem coelestis sapientiae continentem, quo ad timorem Dei repletus atque inebriatus fidelium concalescit affectus, ut possint dicere cum propheta: potasti nos vino compunctionis, et: poculum tuum inebrians quam praeclarum est, et: vinum

turarum ergo divinarum virtus, si quando alicuius interiora repleverit, dicere poterit cum propheta: potasti nos vino compunctionis, et: poculum tuum inebrians quam praeclarum est. operante ergo Christo in Cana Galilaeae vinum defecit et vinum fecit, id est umbra removetur et veritas praesentatur, lex recedit, gratia succedit, carnalia spiritalibus commutantur, in novum testamentum observatio vetusta transfunditur, sicut beatus apostolus dicit: vetera transierunt et ecce in Christo facta sunt omnia nova. quomodo autem hydriae illae inpletae aqua nihil minuunt ex eo, quod erant, et tamen incipiunt esse, quod non erant, ita lex non perivit per adventum Christi absoluta, sed profecit. vino ergo deficiente vinum aliud ministratur. bonum quidem est vetus testamentum, sed sine spiritali intellectu evanescit in littera, novum vero odorem vitae reddidit in gratia. cum haec ita sint, architriclinum ipsum praepositum in domu sponsi videamus, quem sentire possimus. et quem alium nisi beatum Paulum intellegere debemus, qui post legis acceptionem novi testamenti mysteriorum suavissimo vel odore

laetificat cor hominis. Operante ergo Christo in Cana Galilaeae vinum fit, id est, recedit lex, gratia succedit: umbra removetur, veritas repraesentatur: carnalia spiritalibus comparantur: in novum testamentum observatio vetusta transfertur: sicut beatus Apostolus dicit: vetera transierunt, et ecce facta sunt nova: et sicut aquae illae quae in hydriis continentur nihil minuunt ex eo quod erant, et tunc incipiunt esse quod non erant: ita lex non perit per adventum Christi manifesta, sed proficit (folgt eine Parallele von 22 Zeilen: mater domini = synagoga p. 624 A Anfang—B Mitte, hierauf:) Vino ergo deficiente, vinum aliud ministratur: bonum quidem vinum est veteris testamenti, sed novi melius, vetus testamentum, quod Iudaei observant, vanescit in litera: novum, quod ad nos pertinet, saporem vitae reddit in gratiam (folgt eine Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium p. 624 B Ende—C Ende, hierauf:) Cum haec ita sint, architriclinum ipsum, praepositum in domo Domini poterimus accipere, qui post legis literam, post aquosas superstitiones accepto miraculorum suavi odore, vel

vel gustu et spiritalium sensuum fraglantia repletus et inebriatus exclamat et laudat: tu servasti bonum vinum usque adhuc. videamus tamen, quem ad modum ipsum vinum laudat: nec oculus, inquit, vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit deus diligentibus se. ecce vera, ecce praedicanda miracula, quae in nobis operantur, quando de pessimis bonos fecit, de superbis humiles, de inhonestis castos, de sectatoribus saeculi amicos dei. quae potest maiora exercere miracula, quam quando hominem vermem et putredinem dignatur in statum angelicum promovere, de terrenis in caelestibus collocare et in gratiam suae adoptionis adsumere, quod ipse praestare dignetur, qui cum patre et spiritu sancto vivit in omnia saecula saeculorum.

gustu spiritualium sensuum fragrantia repletus et inebriatus exclamat et laudat: Tu servasti vinum bonum usque adhuc, quod utique spiritaliter praedicat, quando dicit: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit his qui diligunt eum (folgt eine Parallele von 12 Zeilen zwischen den instituta gratiae und den instituta legis p. 624 D Anfang bis D Schluss, hierauf:) Ecce vera, ecce praedicanda miracula, stupendas imitationes, quas quotidie in nobis redemptionis redemptor noster operatur, quando de pessimis bonos facit, castos de luxuriosis, humiles de superbis, de sectatoribus saeculi amicos Dei. Quae potest maiora exercere miracula, quam quando hominem de substantia pulveris in angeli statum provehit, ac terrenam materiam in coelo inserit, et in immortalitatem figmentum mortale transcribitur.

Vorstehende Übersicht zeigt, dass zwischen Durl. 7 B und Ps.-Eusebius 5 nicht unbeträchtliche Differenzen, nicht so sehr sachlicher Art — denn solchen begegnen wir nur an wenigen Stellen —, als formaler Art, bestehen. 3 Gruppen solcher Differenzen lassen sich unterscheiden. Erstens solche, die weder ein Urteil zu Gunsten noch zu Ungunsten des Faustus gestatten; zweitens solche, bei denen man vergeblich nach einer befriedigenden Antwort auf die Frage sucht, was Faustus,

wenn er der Bearbeiter war, veranlasst haben könnte, eine ihm geläufige Ausdrucksweise durch eine andere, wenn auch ihm gleichfalls nicht ungeläufige, zu ersetzen; drittens solche, betreffs deren behauptet werden darf, dass die Aenderungen, die in Durl. 7 B mit dem Ps.-Eusebianischen Text vorgenommen worden sind, von Faustus nicht herrühren können.

Selbständigen Wert haben natürlich nur die Differenzen der letzten Gruppe. Auf sie ist daher zunächst einzugehen. Beweisen sie, was sie beweisen sollen, so ist damit auch für die Differenzen der zweiten Gruppe eine gewisse Beweiskraft gegeben, die sie an sich nicht besässen.

Gruppe 3. 1) Durl. 7 B 250, 3 lesen wir: In Cana Galilaeae aquam in vina convertit et latentem sub homine dominum operum virtute detexit. Die Vorlage hatte statt detexit: demonstravit. Detegere fehlt bei Faustus, während demonstrare von ihm häufig gebraucht wird.[1]) Aber gesetzt auch den Fall, dass Faustus um des latentem willen nach einem signifikanteren Ausdruck suchte, — warum fällt seine Wahl auf ein Wort, das sich bei ihm nicht nachweisen lässt, und nicht auf dergleichen ihm geläufige Worte wie revelare[2]) oder vor allen Dingen manifestare?[3])

2) In Durl. 7 B 250, 21 heisst es: dum in speciem gratiorem inferior creatura transfertur. Statt gratiorem stand in der Vorlage meliorem. Das auffällige bezw. ungewöhnliche gratiorem findet im Sprachgebrauch des Faustus keine Stütze. Nur einmal bedient sich Faustus dieses Adjektivums (ep. XII 219, 11) und zwar in der Verbindung gratus mediator.

[1]) Vgl. 32, 22; 44, 24; 45, 25; 48, 10; 59, 27; 97, 8; 108, 21; 111, 3; 112, 1; 113, 14; 115, 8; 123, 10; 125, 18; 129, 2; 130, 18; 135, 28; 188, 11; 204, 12; 206, 9.

[2]) Vgl. 89, 30; 121, 24; 141. 14 (revelator sacramentorum).

[3]) Vgl. 7, 15; 33, 4; 45, 2; 48, 11; 63, 16; 67, 23; 85, 19; 90, 19; 91, 1; 156, 9; 162, 26; vgl. auch manifestum est: 9, 10; 21, 29; 57, 5; 72, 28; 83, 16; 107, 16; 111, 16; 114, 22; 115, 25; 129, 10; 133, 5; 178, 2; 186, 14; vgl. auch manifestus: 39, 11; 46, 5; 68, 9; 73, 19; 82, 18; 104, 13; 108, 9; 121, 12; 153, 14; 206, 9. 22; 218, 2; vgl. auch schliesslich manifeste (manifestissime): 43, 29; 46, 24; 59, 20; 79, 23; 111, 11; 117, 14; 120, 12; 152, 2; 154, 5; 192, 22.

3) Durl. 7 B 250, 22 ist nach gratiorem das secreta conversione (scil. transfertur) der Vorlage fortgelassen. Das stimmt nicht zu Faustus, zu dessen individuellen Spracheigentümlichkeiten dergleichen Ablative gerade gehören.[1])

4) 251, 13 ist bei Durl. 7 B das bei Pseudo-Eusebius 5 fehlende Citat Prov. 9, 2 eingeführt mit einem secundum illud, quod de sapientia dictum est. Schon oben (S. 124. 6) sahen wir, dass eine Citateinführung mit secundum illud mit folgendem Relativsatze bei Faustus sich nirgends findet.

5) In Durl. 7 B 251, 15 stammt das scripturarum divinarum (scil. virtus) vom Bearbeiter. Faustus sagt, wie bereits oben S. 215. 3 bemerkt worden ist, consequent scripturae sanctae bezw. sacrae.

6) Durl. 7 B 251, 24 f. findet sich die Korrelation quomodo — ita. Die Vorlage hatte et sicut — ita. Wie harmlos, dass ich so sage, diese Änderung auch an sich ist, so ist sie es doch nicht in der uns augenblicklich beschäftigenden Verfasserfrage. Sie kann nicht von Faustus stammen. Bei diesem liegt betreffs der eben genannten Correlata ein festgeprägter Sprachgebrauch vor. Zwar ist bei ihm ein quomodo überaus häufig (es findet sich über 70 mal bei ihm), aber nur in 3 Fällen (ein mal [10, 2] findet sich ein quomodo—sic) entspricht es einem ita. Dazu kommt, dass dort, wo wir einem quomodo — ita bei Faustus begegnen, jedesmal dem quomodo ein si folgt, somit die ganze Korrelation quomodo — ita bei ihm eine feste und bestimmte Form erhalten hat. Wenn nun das et sicut—ita der

---

[1]) Vgl. inseparabili servitute connexum esse 4, 7; damnabili elatione adfirmare 6, 22; inproba elatione manifestare 7, 15; duplici impietate blasphemare 11, 2; evidenti miseratione offerre 53, 2; inseparabili amplexu consertum esse 66, 1; mentita suavitate conponere 16, 18; salutifera afflictione contendere 31, 29; sensu abruptae impietatis evacuare 33, 7; nobili radice plantari 39, 22; pernicioso errore delabi 46, 10; secreto magisterio inluminare 80, 16; inproba persuasione declinare 16, 25; salutifera castigatione conprimere 48, 12; naturali iure quid cum quo communicare 77, 25; obstinato spiritu reluctari 18, 21; dolosa calliditate subprimere 19, 5; humili confessione miscere 19, 25; alienata mente in blasphemiam prorumpere 31, 26; contrario spiritu contra quem loqui 33, 21; ingrata mente discedere 53, 19; vero maerore perdolere 57, 5; divina moderatione operari 59, 23; sequaci sensu se accomodare 72, 3.

Vorlage in quomodo—ita geändert ist, so begriffe sich dies, wenn er der Bearbeiter wäre, nur dann, aber auch dann nur schwer, wenn auch das sicut bei ihm nur spärlich vertreten wäre. Dieses ist nun aber keineswegs der Fall — im Gegenteil, sicut — ita findet sich bei ihm überaus häufig.[1])

7) Durl. 7 B 252, 8 ist 1. Kor. 2, 9 citiert in der Form: nec oculus vidit etc. quae praeparavit deus diligentibus se. Die Vorlage hatte statt diligentibus se: his qui diligunt eum. Die relativische Übertragung des neutestamentlichen ἀγαπῶσι finden wir in der Vulgata, im Gegensatz zur partizipialen der Itala. Faustus citiert, soviel ich sehe, nach der Vulgata, und so findet sich denn auch das einzige Mal, wo ein eigentliches, vollständiges Citat von 1. Kor. 2, 9 vorliegt (92, 10), die relativische Übertragung.[2])

8) 252, 12 heisst es in Durl. 7 B: quando deus de inhonestis castos fecit. Die Vorlage hatte luxuriosis statt inhonestis. Auch dies würde eine unerklärliche Änderung bedeuten, wenn Faustus der Bearbeiter wäre, da wir bei ihm gerade der Antithese luxuriosus—castus begegnen, inhonestus aber bei ihm nur ein einziges Mal sich findet (54, 7), in der Aufzählung: inhonestus, cupidus et cruentus.

9) Unter Voraussetzung der Zuverlässigkeit des Textes von Durl. 7 B gehört in Gruppe 3 schliesslich noch das ecce vera, ecce praedicanda miracula, quae in nobis operantur, quando de pessimis bonos fecit etc. (252, 10). Statt operantur hatte die Vorlage (quas [scil. stupendas imitationes] quotidie in nobis redemptionis redemptor noster) operatur. In Durl. 7 B haben wir also das Verbum operare, in Ps.-Eusebius dagegen das

---

[1]) Vgl. 4, 4; 5, 24; 7, 7; 14, 12; 21, 8. 25; 23, 9. 18; 24, 21; 29. 21; 30, 7; 31, 20; 35, 29; 38, 12; 49, 23; 50, 29; 52, 28; 57, 27; 63, 29; 64, 6; 66, 13 etc.; 102, 7; 109, 22; 113, 7; 118, 28; 133, 11 etc.

[2]) Wenn es 194, 20 heisst: illud quod promisit dominus diligentibus se oder 216, 6: quibus (scil. oculis) interior noster . . . ea, quae paravit deus diligentibus se, in secreta pectoris sui pagina spe imaginante depingit, so spricht dies nicht gegen das im Texte Gesagte. Sowohl das dominus, sowie das promisit und paravit statt des praeparavit der Vulgata beweisen, dass es dem Bearbeiter nicht um ein wörtliches Citat von 1. Kor. 2, 9 zu thun war.

Deponens operari. Jenes ist bei Faustus nicht anzutreffen, dieses ist bei ihm häufig; s. o. S. 266. 13.

Soviel über die Differenzen der 3. Gruppe. Als Bestätigung und Bewährung des aus ihnen gewonnenen Resultates sei Einiges aus Gruppe 2 angeführt.

1) Durl. 7 B 251, 1 steht aquarum natura inebriatur. Die Vorlage hatte statt natura das passendere substantia. Warum, wenn Faustus der Bearbeiter, diese Änderung, wo er von einer substantia corporis 180, 13; maiestatis 203, 1; angelorum 189, 3; hominis 38, 4; animae 79, 21 etc. zu reden weiss?

2) Durl. 7 B 251, 6 lesen wir: vinum quod mirabiliter praeparatur; in Ps.-Eusebius 5 hiess es: quod non natura ministrante sed potentia operante profertur. Ministrare ist Faustus nicht fremd,[1]) ebenso aber auch nicht die Formel operante quo.[2]) Warum dann die Änderung?

3) Aus dem Pseudo-Eusebianischen quod utique spiritaliter praedicat quando dicit ist in Durl. 7 B 252, 7 geworden: Videamus tamen, quemadmodum ipsum vinum laudat. Auch für diese Änderung lässt sich kein befriedigender Grund finden. Faustus liebt dergleichen relativische Anknüpfungen wie das quod utique. Ebenso sind ihm aber auch solche Wendungen wie praedicat quando dicit nicht fremd.[3]) Charakteristisch sind schliesslich

4) noch die Differenzen in den Schlusssätzen der Predigt. Denn weder hinsichtlich 1. des aus Hiob 25, 6 entlehnten vermis et putredo, noch 2. des dignatur, noch 3. des promovere, noch 4. des de terrenis in caelestibus collocare, noch endlich 5. des in gratiam suae adoptionis adsumere lässt sich sagen, dass sie gegenüber dem Ps.-Eusebianischen Texte ein faustinisches Gepräge tragen. Denn ad 1. vermis et putredo

[1]) Vgl. Liberatio renascentibus ministratur 89, 1.

[2]) Vgl. operante gratia 47, 13; o. flagitio 192, 20; (o. Christo 213, 13 ep. 9); o. cultore 23, 13.

[3]) Vgl. zu quod utique 9, 1. 9; 11, 29; 23, 26; 31, 22; 47, 8; 73, 2; 79, 5; 130, 20; 134, 13; 138, 23; 142, 23; 153, 10; 177, 17; 178, 11; auch sonst ist, wie wir bereits mehrfach gesehen haben, utique bei ihm häufig. Zu praedicat quando dicit vgl. ostendit quando contexit 13, 25; docet quando arguit 48, 9; adnumerat quando dicit 112, 7. Übrigens ist ebenso wie utique auch quando ein häufiges Wort bei Faustus.

findet sich nicht bei Faustus; ad 2. dignari, von Gott bezw. Christo gesagt, gehört nicht zu den Eigentümlichkeiten der faustinischen Schreibweise. Es findet sich bei ihm nur 3 mal: 1 mal in De gratia (76, 25), 1 mal in De spiritu sancto (172, 14) und 1 mal in den Briefen (210, 25). Einmal ist dignari von Menschen gesagt: scripturula, quam ad me dirigere dignatus es (201, 5). Vgl. übrigens noch ineffabilis dignatio 172, 24; dignanter interrogare 182, 6 und indulgenter ac dignanter 78, 29; ad 3. promovere fehlt bei Faustus, doch findet sich anderseits bei ihm provehi in ähnlichem Zusammenhange wie an unserer Stelle (189, 18); ad 4. der Plural caelestia ist bei Faustus nicht selten,[1]) ebenso wie collocare,[2]) auch die Gegenüberstellung caelestia — terrena fehlt bei ihm nicht (216, 16), — doch ebenso geläufig musste ihm nach seinem Sprachgebrauch das in caelo inserere sein;[3]) ad 5. auch hier ist zu sagen, dass das in gratiam suae adoptionis adsumere dem Sprachgebrauch des Faustus nicht widerspricht;[4]) doch weiss er ebenso auch von einem figmentum (caeleste), so 87, 10, und von einem transcribere in angelicum statum, so 149, 29, und einem transcribere in adoptionem, so 208, 13, zu reden.

5) Was das Schlussvotum: quod ipse praestare dignetur etc. betrifft, das in Durl. 7 B hinzugefügt ist, so ist schon früher darauf hingewiesen worden, dass es zu Faustus' Gesamtanschauung nicht recht passen will. Doch kann diese Formel zu seiner Zeit schon so allgemein gebräuchlich gewesen sein, dass er sie ohne Reflexion auf ihren Inhalt adoptiert haben könnte.

Wir formulieren das Resultat der vorstehenden Untersuchung. Weder Durl. 7 noch auch Durl. 9 stammen in der

---

[1]) Vgl. 87, 1; 92, 9; 93, 14; 129, 19; 136, 18; 140, 9; 178, 8; 216, 17.

[2]) Vgl. 29, 9; 41, 20; 75, 21; 90, 23; 190, 1.

[3]) Vgl. zu inserere 29, 27; 34, 3; 58, 18; 78, 29; 79, 18. 25; 97, 8; 161, 17; 192, 10; vgl. auch inserere = einschalten, eine Bemerkung einstreuen 74, 3; 142, 13.

[4]) Vgl. zu adoptio: a. regenerantis 12, 11; adoptionis gratia 149, 17; in Christi adoptionem transcribere 208, 12; zu adsumere vgl. a. in amplexum 148, 8; auch sonst findet sich bei Faustus adsumere = annehmen, aufnehmen, so 15, 23; 71, 23; 80, 17; 83, 6.

Form, wie sie uns vorliegen, von Faustus her. Ob faustinisches Gut in diesen Predigten enthalten ist, bezw. ob die einzelnen Bestandteile, aus denen sich unsere Predigten zusammensetzen, faustinisch sind, — diese Frage soll ihre Erledigung in der Schlussabteilung dieser Untersuchungen finden.

Sermo 225 der Appendix zu Bd. V der Werke Augustin's (edd. Maurini).[1])

Nach Stevenson-Rossi (Codices Palatini bibliothecae Vaticanae, Rom 1886) findet sich die Predigt unter dem Titel: sancti Faustini dicta im Cod. Palatinus 220 s. IX.[2])

Im Breviarium Romanum trägt die Predigt Augustin's Namen.[3])

Die Mauriner weisen den sermo Caesarius zu. Sie sagen: Caesarium totus repraesentat.

Engelbrecht hält Faustus für den Verfasser.[4]) Bestimmend ist ihm für dieses sein Urteil der Umstand, dass der Satz in Abschnitt 5 (Mitte): in potestate nostra posuit, qualiter in die judicii judicemur sich in sermo 4 der Durlacher Sammlung findet,[5]) und der Anfang von Abschnitt 6 mit Stellen aus Durl. 3 übereinstimmt.[6]) Doch diese Thatsache berechtigt uns noch nicht, unsere Predigt Faustus von Reji zuzuschreiben. Denn 1. haben die bisherigen Ausführungen zur Genüge gezeigt, dass uns kein Recht zusteht, in der Durlacher Sammlung ein Corpus faustinischer Predigten zu sehen, und selbst wenn 2. Durl. 3 und 4 faustinische Predigten wären, was aber, wie noch bewiesen werden soll, nicht der Fall ist, so wäre doch ein Schluss auf die Identität der Verfasser, welcher sich allein

---

1) P. L. 39, 2160. Quotienscunque, fratres carrissimi, sanctorum martyrum sollemnia celebramus.

2) Vgl. Engelbrecht, Studien S. 96.

3) Vgl. die Notiz der Mauriner zu Aug. App. 225.

4) Vgl. Studien etc. a. a. O.

5) Vgl. Faust.-Eng. 238, 16 f. und 234, 15 f.

6) Vgl. Faust.-Eng. 234, 2 ff.

auf das Vorkommen einzelner paralleler Sätze stützt, zum mindesten ein vorschneller. Eine Entlehnung durch einen andern könnte mit gleichem Rechte angenommen werden.

Es hat daher eine nähere Prüfung der Predigt zu erfolgen, zumal da 1. auch hier wiederum als Verfasser nicht ein Faustus, sondern ein Faustinus fungiert, — eine Thatsache, die zur Geltendmachung bereits mehrfach ausgesprochener Bedenken Anlass gibt, und da 2. ausser diesem Faustinus auch noch Augustin sich als Verfasser genannt findet.

Eine nähere Prüfung der Predigt lehrt nun aber, dass sie von Faustus nicht stammen kann. Das Urteil der Mauriner hat in uneingeschränktestem Sinne zu Recht zu bestehen. Der Erweis der Berechtigung dieser Behauptung ist auf später zu verschieben. Durch den Nachweis des durch und durch cäsarianischen Charakters unserer Predigt würde auch die Unmöglichkeit eines faustinischen Ursprungs derselben verbürgt sein. Doch auch abgesehen von diesem indirekten Beweise kann auf Grund nachstehender Einzelheiten behauptet werden, dass Aug. App. 225 nicht faustinisch ist.

1) 2 mal findet sich in der Predigt (Abs. 1 und 3) in veritate = vere. Bei Faustus findet sich in veritate nirgends. Er hat nur vere.[1])

2) Dass die Formeln cum ipsius (scil. Dei) adjutorio (2 mal in Absatz 2) und auxiliante Domino (Absatz 6) Faustus fremd sind, haben wir bereits oben (S. 230 b u. 272 e) gesehen.

3) Absatz 1 finden wir die Phrase ad cuius beatitudinem pervenire = consequi. Bei Faustus findet sich nirgends pervenire ad = consequi, assequi. Auch hier ist auf bereits früher Gesagtes zu verweisen; s. o. S. 138. 3.

4) 2 mal (Absatz 3) treffen wir ein ad aeternam patriam pervenire an. Auch diese Phrase ist Faustus fremd. Wohl weiss er von aeterna beatitudo (129, 21), a. salus (145, 19), a. libertas (150, 12), a. refrigeria (195, 9), a. gaudia (217, 1) und aeterna bona (217, 10) zu reden, — nie aber von aeterna patria, das sich hier 2 mal findet.

---

[1]) Vgl. vere deus est 143, 3, vere interesse 176, 10 und vere ferri 176, 15.

5) Absatz 4 ist ein Citat an ein anderes angeknüpft mit et iterum alibi scriptum est. Auch dieses an und für sich durchaus nicht ungewöhnliche alibi steht im Widerspruch zu einem festausgeprägten Sprachgebrauch des Faustus. Nicht ein einziges Mal findet es sich bei ihm in einer Citationsformel. Er sagt statt alibi durchgehends und überaus häufig alio loco; s. o. S. 95. 3.

6) Absatz 5 lesen wir: quando autem aliquis in Deum peccaverit, si sine grandi districtione (al.: discretione) indulgere voluerimus, participes nos peccatis ejus efficimus. Die Verbindung und Umgebung, in welcher das grandis hier steht, verrät die Vorliebe des Redners für dieses Adjectivum. Bei Faustus kann eine solche nicht konstatiert werden. Grandis findet sich bei ihm nur 2mal: 1mal in De gratia (86, 3) und 1mal in den Briefen (161, 5).

7) 2mal ist in der Predigt (Absatz 5 und 6) von medicamenta im geistlichen Sinne die Rede. Bei Faustus fehlt dieses Wort. Er hat dafür entweder medicina [1]) oder remedium.[2])

8) Absatz 6 findet sich die Wendung subrepunt venena diaboli. Die Verbindung mit venena diaboli lässt im subrepere einen Lieblingsausdruck des Redners erkennen. Bei Faustus fehlt das Verbum.

Sermo 1 der Durlacher Sammlung.[3])

Die Zeugnisse der Handschriften betreffs des Verfassers gehen bei dieser Predigt weit auseinander.

1) In der Durlacher Sammlung lautet die Überschrift: In nomine sanctae trinitatis epistula sancti Faustini episcopi in nativitate domini.

---

[1]) Vgl. 11, 19; 68, 18; 91, 8; 184, 17; 198, 2.

[2]) Vgl. 28, 1; 32, 1; 33, 7; 37, 15; 50, 1; 70, 17. 28; 89, 17; 90, 14. 16; 91, 9; 102, 9; 156, 10; 187, 11; 188, 8; 198, 2; 206, 26.

[3]) Faust.-Eng. p 223 seqq.: Propitia divinitate, fratres dilectissimi iam prope est dies.

2) Der Cod. bibl. cathedr. Vigorniae (Worcester) 92 s. XI n. 3 nennt als Verfasser Faustus.[1])

3) Unter Maximus' Namen findet sich die Predigt

a) im „Cod. Cassinensis 106 s. X—XI"; b) im „Cod. Cassinensis 117 s. X—XI"; c) im „Cod. Neapolitanus Montis Oliveti s. XV".[2])

4) Nach der Notiz der Mauriner zu Aug. App. 115 schreiben einige Handschriften unsere Predigt Augustin zu. Ebenso soll sich nach Angabe der Mauriner a. a. O. die Predigt

5) unter Ambrosius' Namen in verschiedenen Ausgaben ambrosianischer Predigten finden.

6) Unter Caesarius' Namen ist die Predigt in 2 „Codd. Cassinenses" überliefert

a) im „Cod. Cassinensis 100 s. X" und b) im „Cod. Cassinensis 106 s. XI".[3])

Faustus, Faustinus, Maximus, Augustin und Ambrosius erheben also nach dem Zeugnis der Handschriften Anspruch auf unsere Predigt. Doch lässt sich die Zahl der in Frage kommenden Autoren leicht um ein Beträchtliches reduzieren.

Wir besitzen von Augustin, Maximus und Ambrosius authentisches Predigtmaterial genug, um uns von der Irrigkeit der handschriftlichen Überlieferung, soweit sie diesen Männern gilt, zu überzeugen. Ein Vergleich der Adventspredigten dieser Männer mit der unsrigen zeigt, dass sie insgesamt nach Stil und Darstellungsweise einen anderen Charakter tragen. Ernstlich in Betracht kommen können als Verfasser unserer Predigt nur Caesarius und Faustus. Doch auch hier ist die Wahl nicht schwer. Denn abgesehen davon, dass uns auch hier wiederum in den Überschriften ein Faustus-Faustinus entgegentritt, weiter auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen erscheint, dass der Cod. bibl. cathedr. Vigorniae irgendwie mit seinem Inhalt auf die Durlacher Sammlung zurückgeht, und hier eine ähnliche Änderung des Autornamens stattgefunden hat wie beim Homiliar von Silos (s. o. S. 267), somit auch von einem

[1]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. 56.

[2]) Vgl. die admonitio zum 1. unechten sermo des Maximus Taurinensis P.L. 57, 843.

[3]) Vgl. Morin, Critique etc. in der Revue Bénédictine IX (1892) p. 52.

handschriftlichen Zeugnis für Faustus von Reji kaum geredet werden darf, — so kann doch schon um folgender Einzelheiten willen die Predigt nicht faustinisch sein:

1) Schon früher haben wir mehrfach gesehen, dass Faustus die Formeln auxiliante domino und cum dei adiutorio fremd sind. Auch hier begegnen sie uns wieder. Diese 1 mal (223, 7), jene 3 mal (224, 26; 225, 12 und 227, 4).

2) 225, 18 ist von einem medicamentum paenitentiae die Rede und 225, 25 von medicamenta salubria. Medicamentum fehlt, wie wir oben (S. 307. 7) sahen, bei Faustus. Er hat dafür entweder medicina oder remedium, speziell remedium paenitentiae 2 mal: 33, 7 und 37, 15.

3) 3 mal findet sich in eine Aufforderung eingeschaltet ein in quantum possumus (223, 6) bezw. ein in quantum praevales (224, 26) und quantum potes (224, 20). Dies setzt voraus, dass diese Phrasen dem Redner geläufig und eigentümlich sind. Bei Faustus suchen wir nach ihnen vergeblich. Zudem kommt praevalere bei ihm nur ein einziges Mal vor, dazu in der Verbindung praevalere contra quid (= aufkommen gegen etwas) 135, 10.

4) Als eine dem Redner ebenso geläufige Phrase stellt sich das 2 malige in omni tempore dar (224, 3 und 226, 1). Auch sie ist bei Faustus nirgends anzutreffen.

5) 2 mal ist ein Citat eingeführt mit einem clamat et dicit bezw. clamat dicens (226, 12. 16). Dass der Inhalt des Citates das clamat motiviert, lässt sich nicht behaupten. Bei Faustus findet sich nun ein solches clamat oder dem ähnliches nie. Wo er ein verbum declarandi bei einer Citateinführung mit dicere verbindet, sei es mit et oder so, dass dicere im Participium steht und das andre Verbum in der Form des verbum finitum, da geschieht es in ebenso nüchterner wie dem Inhalt des Citats Rechnung tragender Weise. Zu vergleichen wäre hier: sanxit dicens 9, 13; praedicat d. 11, 16; conprimit d. 18, 26; recurrit d. 20, 2; condemnat d. 27, 17; demonstrat d. 32, 22; 112, 1; loquitur d. 40, 4; adsignat d. 40, 12; castigat d. 44, 3; adserit d. 45, 4; 107, 5; incitat d. 45, 21; commemorat d. 54, 27; protestatur d. 82, 1; adloquitur d. 89, 12; 122, 1; 223, 2; damnat d. 102, 20; perdocuit d. 111, 12; exposuit d. 111, 24; ostendit d. 112, 15; 154, 20; loquitur d.

113, 24; insinuat d. 141, 4; edocuit d. 152, 16; declarat d. 155, 10; docuit d. 155, 23; iudicavit d. 185, 21; arguit d. 186, 15; vgl. auch dilatavit ita dicens 37, 27; retorquet i. d. 42, 23; adsignat i. d. 40, 12; 105, 9; 136, 25; adiungit i. d. 66, 24; manifestat i. d. 67, 23; prosequitur i. d. 81, 21; ostendit i. d. 90, 1; describit i. d. 91, 30; adserit i. d. 112, 25; 147, 26; protestatur i. d. 138, 8; digessit i. d. 141, 14; declarat i. d. 155, 28; vgl. auch loquitur et dicit 59, 4; conserit et ita dicit 95, 10; persistit et dicit 96, 5.

6) 226, 28 finden wir die Formel cum dei gratia. Faustus ist sie fremd. Nur einmal findet sich bei ihm ein cum dei gratia (90, 20), doch trägt es hier keinen formelhaften Charakter. Die Stelle lautet: totum hoc in homine ignis interior a deo insitus et ab homine cum dei gratia nutritus operatur.

7) 227, 7 begegnen wir der Phrase pervenire ad aeterna praemia. Schon oben (S. 138. 3) sahen wir, dass der Gebrauch von pervenire ad = consequi, assequi Faustus fremd ist.

8) Betreffs der Schlussworte der Predigt: praestante domino nostro etc. ist gleichfalls auf früher (S. 304. 5) Gesagtes zu verweisen.

Soviel über die sprachlichen Einzelheiten. Sie schliessen, zumal bei der weit auseinander gehenden handschriftlichen Überlieferung, m. E. eine Autorschaft des Faustus aus.

Als einziger unter den in den Handschriften genannten Autoren verbliebe somit Caesarius. Die Handschriften, welche die Predigt diesem zuweisen, haben recht. Ebendasselbe was in der Predigt gegen Faustus spricht, spricht unter vielem anderen für Caesarius. Der Beweis hierfür soll im 3. Teil unserer Untersuchungen erbracht werden.

Sermo 11 der Durlacher Sammlung.[1]

Die Predigt trägt in der Durlacher Sammlung die Überschrift: Admonitio Faustini de die iudicii cum grandi metu et sollicitudine iugiter cogitatu (sic!).

---

[1]) Faust.-Eng. p. 262 seqq.: Rogo vos, fratres carissimi, et cum grandi humilitate admoneo, ut mihi.

Im Cod. Cheltenhamiensis 8400 s. VIII, in dem ausser unserer Predigt noch die NN. 1, 3, 7, 12, 15 und 18 der Durlacher Sammlung sich finden, ist als Verfasser der 9. Predigt = Durl. 11 Sedatus genannt.[1])

Auch hier geht die Überlieferung also wiederum auseinander. Doch ist Folgendes zu erwägen. Wir besitzen in Aug. App. 249 eine Predigt, die sich aus Durl. 11 und Durl. 14 zusammensetzt. Durl. 11 entspricht Aug. App. 249, 1—4, während der Schluss von 249 (Absatz 5 und 6) Durl. 14, mit Ausschluss von 15 Zeilen der Einleitung, repräsentiert. Die 7 Zeilen der Schlussermahnung von Durl. 11 sind in Absatz 4 (Ende) von Aug. App. 249 auf 2 Zeilen reduziert, und zwar so, dass sie ihren Schlusscharakter einbüssend den weiter in Absatz 5 folgenden Ausführungen als Anknüpfung bezw. Überleitung dienen könnten.

So ist aus 2 selbständigen, in sich abgeschlossenen Predigten — denn das darf sowohl von Durl. 11 als Durl. 14 ausgesagt werden — durch Beseitigung der Schlussermahnung bei jener und durch Fortlassung der Einleitung bei dieser eine Predigt geworden: Aug. App. 249. In der kritischen Notiz zu eben diesem sermo sagen nun aber die Mauriner, dass er „in vetere lectionario Ottemburano“ Sedatus zugeschrieben sei. Angesichts dieses legt sich die Vermutung ungemein nahe, dass die 9. Predigt in dem oben erwähnten Cod. Cheltenhamiensis, die nach Angabe Engelbrecht's mit Durl. 11 identisch sein soll, nicht diese Durlacher Predigt ist, sondern Aug. App. 249. Die Angabe Heinrich Schenkl's, dem Engelbrecht die obige Mitteilung betreffs der 9. Predigt des Cod. Cheltenhamiensis verdankt, dürfte umsomehr auf einen Irrtum zurückzuführen sein, als Anfang und Ende sowohl in Aug. App. 249 als Durl. 11 sich decken. Ist Aug. App. 249 identisch mit dem sermo 9. des Cod. Chelt., so verbliebe Faustinus als alleiniger in den Handschriften genannter Autor unserer Durlacher Predigt, und wir hätten dann in der 9. Predigt des Cod. Cheltenhamiensis = Aug. App. 249 eine ähnliche unter Sedatus' Namen überlieferte Kompilation aus mehreren selbständigen

[1]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. 56.

Predigten, wie wir eine solche schon bei der Besprechung von Durl. 7 und 9 im sermo Sedati de epiphania [1]) antrafen. Doch wie dem auch sei, auch bei der Annahme, dass die Angabe Engelbrecht's bezw. Schenkl's zu Recht besteht, liesse sich aus dem Umstand, dass Nr. 9 des Cod. Cheltenhamiensis Sedatus' Namen trägt, weder das Recht, noch das Unrecht dieses Zeugnisses darthun. Wir besitzen, wie wir bereits oben (S. 280 f.) gesehen, nicht die Möglichkeit, eine unter Sedatus' Namen überlieferte Predigt diesem zu- oder abzusprechen.

Doch dessen bedarf es auch nicht, da die Predigt, trotzdem dass ein handschriftliches Zeugnis bisher nicht erbracht ist, in der Form, wie sie uns vorliegt, [2]) aufs bestimmteste Caesarius zuzusprechen ist. Das Recht dieser Behauptung wird in der Schlussuntersuchung über die Durlacher Sammlung zu erweisen sein. Hier müssen wir uns auf die Beantwortung der Frage beschränken, ob Faustus der Verfasser unserer Predigt sein kann. Die Frage ist, ganz abgesehen davon, dass wir nicht ein handschriftliches „F a u s t i", sondern nur ein „F a u s t i n i" besitzen, zu verneinen. Wir können uns kurz fassen. Gewisse sprachliche Einzelheiten, zum Teil dieselben wie bei der vorhergehenden Predigt, schliessen eine Autorschaft des Faustus aus.

1) In der ersten Zeile der Predigt lesen wir: Rogo vos, fratres carissimi, et cum g r a n d i humilitate admoneo etc. Wir beachten den eigentümlichen Gebrauch von grandis. Es ist hier dasselbe zu bemerken, was bereits oben S. 307 unter 6 gesagt war.

2) Zu p e r v e n i r e a d aeternam dulcedinem 263, 11 vgl. das S. 138 unter 3 Bemerkte.

3) 2 mal findet sich die Verbindung c a r n a l e s medici (263, 17 und 263, 23). Der eigenartige Gebrauch dieses doch festgeprägten biblischen Begriffs ist Faustus fremd. Carnalis ist ihm = fleischlich im ethischen Sinne, so carnalis concupis-

---

[1]) P.L. 72, 770 ff.

[2]) Ob Caesarius bei der Ausarbeitung der Predigt auch fremdes Gut benutzt hat — der Abschnitt 265, 6 — 266, 21 käme hier namentlich in Betracht —, ist eine Frage, deren Beantwortung erst im Schlussteil dieser Untersuchungen erfolgen kann.

centiae inlecebra 9, 26; c. vitia 25, 1; c. passiones 185, 25; c. mala (nicht = Übel!) 186, 3; (c. suavitates 197, 11 ep. 6; c. affectiones 199, 16 ep. 6; c. oblectamenta 214, 9 ep. 9). Um den Gegensatz zu spiritales medici zu formulieren, hätte es für Faustus nicht des sonderbaren carnales medici bedurft. Ihm hätte ein für seine Zwecke passendes Adjectivum in dem ihm geläufigen saecularis zu Gebote gestanden. Vgl. saecularis sapientia 107, 16; s. prudentia 191, 23; (saecularia studia 212, 2 ep. 9).

4) Zu paenitentiae medicamenta 266, 24 und salubria medicamenta 263, 28 vgl. das oben S. 307 unter 7 Gesagte.

5) Zur Formel auxiliante domino 264, 8 und cum ipsius (scil. dei) adiutorio 265, 14 vgl. o. S. 230. b u. 272. e.

6) 2 mal findet sich die Verbindung peccata subrepunt 264, 20 und 266, 23. Dass auch diese Verbindung Faustus fremd ist, sahen wir gleichfalls bereits früher; s. o. S. 307. 8.

7) Zum 2 maligen quantum possimus (265, 1. 3) bei einer Aufforderung vgl. das oben S. 309 unter 3 Bemerkte.

8) Zum Schlussvotum praestante domino nostro etc. vgl. die Erwägungen auf S. 304. 5.

Sermo 13 der Durlacher Sammlung.[1]

In der Überschrift dieser Predigt wird als Verfasser Faustinus genannt: incipit de sancto Vincentio martyre sermo sancti Faustini.

Nach Morin[2]) ist unsere Predigt „une reduction" des 9. sermo des Fulgentius.[3])

In der Maurinerausgabe der Werke Augustin's fungiert die Predigt als Nr. 276 der echten Predigten Augustin's.[4]) Die Herausgeber geben als Fundort folgende Handschriften an:

[1]) Faust.-Eng. p. 273 seqq. In passione, quae nobis hodie recitata est, fratres carissimi, evidenter ostenditur.

[2]) Revue Bénédictine IX (1892) p. 52 s.

[3]) P.L. 65, 774 ff.

[4]) Die Engelbrecht (Studien etc. S. 102) gewordene Mitteilung Dr. Hauler's, des künftigen Herausgebers der augustinischen Predigten: der sermo

a) 2 „Codd. Corbeienses“; b) 3 „Codd.St. Germani a Pratis“; c) einen „Cod. S. Michaelis in periculo mortis“; d) einen „Cod. Navarrici collegii Parisiensis“; e) einen „Cod. Pratellensis“; f) einen „Cod. Remigiani apud Remos coenobii“.

Bevor wir der Frage nach dem Verfasser der Predigt näher treten, ist zuerst das Verhältnis derselben zum oben erwähnten sermo Fulgentii ins Auge zu fassen. Eine Kollation der Predigten ergibt, dass bedeutendere Differenzen nur im ersten Abschnitte anzutreffen sind. In Durl. 13 und ebenso in Aug. 276 fehlen die 4 Anfangszeilen von Fulgentius 9 und das gleichfalls 4 Zeilen umfassende Stück Ego certe fatres — loquitur os meum etc. Weiter ist zu konstatieren, dass wir an 2 Stellen ein Plus bei Durl. 13 = Aug. 276 haben. In Durl. 13 folgt auf ab illo est nostra sapientia (273, 23) noch: et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia, und auf duplicem mundus aciem producit contra milites Christi (273, 9) folgt: advertite, fratres. duplicem, dixi, aciem mundus producit contra milites Christi. In betreff des ersten Plus darf behauptet werden, dass dieses ursprünglich auch in der Fulgentiuspredigt gestanden haben muss. Der Kontext verlangt es, und das et nach quia [1]) macht es unzweifelhaft. Der Abschreiber hat 1 oder 2 Zeilen übersprungen. Das ab illo est nostra patientia macht das Versehen erklärlich. Auf einer ebensolchen Flüchtigkeit des Abschreibers kann auch das zweite Plus beruhen. Doch ebenso gut können wir es hier auch mit einer Erweiterung des Überarbeiters zu thun haben, dem das duplicem im folgenden nicht deutlich genug markiert zu sein schien. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass Fulgentius 9 und

276 Augustin's finde sich in keiner alten Augustinhandschrift, wohl aber die vorausgehende (275.) und folgende (277.) Predigt, die dasselbe Thema (de s. Vincentio) behandeln, scheint mir — doch s. den Schluss unserer Untersuchung — vorläufig nicht dazu angethan, den von den Maurinern für unsere Predigt beigebrachten handschriftlichen Nachweis zweifelhaft werden zu lassen. Denn 1) ist zu beachten, dass sie die Textemendation des 275. und 277. sermo nach andern, nur zum Teil denselben Handschriften, wie bei Nr. 276 vorgenommen haben wollen, somit ein Versehen derselben wenig wahrscheinlich ist, und 2) dass nach Engelbrecht (a. a. O.) Dr. Hauler bisher in keiner alten Augustinhandschrift unsere Predigt gefunden hat.

[1]) Vgl. Quia et ut bona prudenter loquamur ab illo nostra est sapientia, Ende des 1. Abschnittes.

Aug. 276 mit dem Schriftcitat: Pretiosa est in conspectu Domini mors sanctorum ejus (Ps. 115, 15) schliesst, während Durl. 13 noch ein weiteres ad quam gloriam nos dominus sub sua protectione perducat, cui est honor et imperium in saecula saeculorum bietet.

Sonst sind die Differenzen untergeordneter Art: Änderungen in der Wortstellung, im Ausdruck und dergl. mehr. Sie haben an sich nichts sonderlich charakteristisches. Wichtig ist aber für die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnis der Predigten die oben erwähnte 2malige Auslassung von je 4 Zeilen. Es kann sich nicht so verhalten, dass Durl. 13 und Aug. 276 die ursprüngliche Gestalt der Predigt repräsentieren und das Plus bei der Fulgentiuspredigt auf Kosten des Bearbeiters zu setzen ist. Dies trägt einen so individuell persönlichen, eine konkrete Situation gleichsam wiederspiegelnden Charakter, dass es nicht anders als ursprünglich sein kann. Hierzu kommt, dass durch die Fortlassung der eben charakterisierten Partien die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Darstellung in Durl. 13 eine starke Einbusse erfahren hat, ganz zu geschweigen von dem ungeschickten evidenter ostenditur.[1])

---

[1]) Ich stelle die in Frage kommenden Stücke einander gegenüber:

Fulgentius 9 (Anfang).	Durl. 13 (Anfang).
Miror, fratres, si adhuc aliquid vultis audire. Post tantam quippe quae nobis lecta est modo martyrii passionem, et superfluus est dictor, et fastidiosus auditor.	
Legebatur etenim modo nobis judex ferus, tortor cruentus et martyr invictus: in cujus corpore poenis variis exarato jam tormenta defecerant, et adhuc membra durabant. Tot convicta miraculis persistebat impietas, tot vexata suppliciis non cedebat infirmitas, agnoscebatur operta divinitas. Quando (wohl zu lesen quomodo) enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo Christus habitaret? Ego certe, fra-	In passione, quae nobis hodie recitata est, fratres carissimi, evidenter ostenditur iudex ferox, tortor cruentus, martyr invictus. in cuius corpore poenis variis exarato iam tormenta defecerant et adhuc membra durabant. tot convicta miraculis persistebat impietas, tot vexata suppliciis non cedebat infirmitas. cognoscatur ergo operata divinitas. quomodo enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo Christus habitaret?

Durl. 13 = Aug. 276 ist unzweifelhaft Bearbeitung von von Fulgentius 9.

Doch wer ist der Bearbeiter? An sich ist ein Doppeltes möglich. Entweder sind die Verfasser von Fulgentius 9 und Durl. 13 (= Aug. 276) identisch, oder Fulgentius 9 ist von irgend einem anderen in die Form von Durl. 13 gebracht worden. Die erste Möglichkeit ist abzuweisen. Das Warum all der grossen und kleinen Differenzen zwischen Fulgentius 9 und Durl. 13 bliebe bei dieser Annahme ein Rätsel. Leicht begreifen sich jedoch die Differenzen bei Annahme der 2. Möglichkeit. Wer aber ist der Bearbeiter? Der Durlacher Codex hat in der Überschrift zu unserer Predigt ein „Faustini". Dass wir kein Recht haben diesen Faustinus mit Faustus von Reji zu identifizieren, dass vielmehr eine weit grössere Wahrscheinlichkeit dafür besteht, dass unter diesem Faustinus ein im 7. Jahrhundert lebender Träger dieses Namens gemeint ist, haben wir bereits mehrfach betont. Trotzdem sei hier die Frage gestellt, ob unsere Predigt von Faustus von Reji herrühren kann.

Wäre Faustus der Bearbeiter, dann würde sich seine Arbeit auf die Auslassung der oben genannten 2 mal 4 Zeilen beschränkt haben, sowie auf das, was sonst an Differenzen zwischen Fulgentius 9 und Durl. 13 konstatiert werden kann. Die Differenzen sind sämtlich formaler Art. Eigentlich sachlichen Änderungen begegnen wir nirgends. Dieses wäre bei Annahme einer Bearbeitung durch Faustus um so auffälliger als wir in Durl. 13 Anschauungen begegnen, die sich mit dem, wie Faustus sonst über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen denkt, nicht recht vereinen lassen wollen.

---

tres, post tantum spectaculum, quod mentibus nostris series decursa lectionis exhibuit, non committerem vestris auribus sermonem meum, nisi quia laudem Domini loquitur os meum. In his ergo omnibus ille agnoscendus, ille glorificandus, ille laudandus est, qui et prima vocatione dedit fidem et in suprema passione virtutem etc.

In his enim omnibus ille agnoscendus, ille glorificandus, ille laudandus est, qui et in prima vocatione dedit fidem et in postrema passione virtutem etc.

Schon bei der Besprechung einer anderen Predigt (S. 224 f.) ist des Näheren ausgeführt worden, dass Faustus den Glauben als eigenste That des Menschen fasst. Hier ist vom Glauben in unzweideutigstem Ausdrucke als einem Geschenk der göttlichen Gnade die Rede.[1]) Es drängt sich angesichts dieser Thatsache die Frage auf, ob Faustus den betreffenden Passus aus einer Vorlage herübergenommen haben könnte, ohne ihn seines augustinischen Charakters zu entkleiden. Die Frage ist m. E. wegen der zahlreichen kleinen formalen Änderungen, die vom Bearbeiter mit dem Fulgentiustext vorgenommen worden sind, zu verneinen. Eben dieser Umstand, dass der Bearbeiter den Fulgentiustext nicht unbesehens herübergenommen hat, gibt uns nun aber ein Recht, auch in Folgendem ein Argument gegen Faustus zu sehen.

276, 1 ff. fragt der Redner: quae hodie regio, quae provincia transmarina, quousque vel Romanorum imperium vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii . . .? Für den Redner gibt es also noch nicht nur ein imperium Romanum, sondern sogar noch transmarine Provinzen. Dies stimmt nicht zu Faustus' Zeit. Dieser hat als junger Mönch die Begründung des Vandalenreichs in Nordafrika erlebt, sodass Afrika für ihn keine provincia transmarina, quousque imperium Romanum extenditur sein konnte. Ebenso war aber auch Britannien schon vor seiner bischöflichen Zeit[2]) endgültig aus dem Verbande des römischen Reiches ausgeschieden durch die 449 in England erfolgte Begründung der

[1]) Vgl. ille laudandus est, qui in prima vocatione dedit fidem et in postrema passione virtutem. vultis nosse quia utrumque donatum est, audite apostolum Paulum: vobis, inquit, donatum est pro Christo, ut non solum credatis in eum, verum etiam ut patiamini pro eo. acceperat haec utraque Vincentius, acceperat et habebat. si enim non acciperet, quid haberet (273, 13 ff.)? Vgl. auch ut bona prudenter loquamur, ab illo est nostra sapientia, et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia (273, 22 ff.) und si consideretur in ista passione humana patientia, incipit esse incredibilis, si agnoscatur divina potentia, desinit esse mirabilis (274, 14 ff.).

[2]) Anzunehmen, dass Faustus die Fulgentiuspredigt zum Zweck einer Verwendung vor seinen Lerinenser Mönchen oder gar vor einer ihm fremden Gemeinde bearbeitet hätte, — dazu bieten weder die Predigt selbst noch auch die vorgenommenen Änderungen den geringsten Anlass.

angelsächsischen Herrschaft. Wäre nun Faustus der Bearbeiter von Fulgentius 9, so bliebe gänzlich unerklärt, wie er, der doch sonst mit Eingriffen in den ihm vorliegenden Text durchaus nicht zurückgehalten hatte, eine historische Notiz passieren lassen konnte, die ihm doch selbst bei flüchtigster Lektüre der Fulgentiuspredigt als eine für seine Zeit nicht mehr passende auffallen musste.[1])

Das quae hodie regio, quae provincia transmarina, quousque vel Romanorum imperium vel Romanum (so bei Fulgentius) nomen extenditur nötigt übrigens auch zu Zweifeln an der Autorschaft des Fulgentius (468—533) für den ihm zugeschriebenen sermo 9. Der Untergang des weströmischen Reichs fällt noch in die Knabenjahre des Fulgentius. Sollte er da noch von einem imperium Romanum, geschweige denn von provinciae transmarinae haben reden können? Das ist undenkbar. Wir müssen die Abfassung auch der Fulgentiuspredigt in eine frühere Zeit verlegen, mindestens in die Zeit Augustin's.

Wer der Verfasser von Fulgentius 9 ist, wird sich erst entscheiden lassen, wenn wir über die handschriftliche Überlieferung dieser Predigt orientiert sind. Vermuten liesse sich, da 1. der Verfasser jedenfalls in Nordafrika zu suchen ist,[2]) und da 2. der Stil der Predigt zu Augustin's Art stimmen würde, dass in letzterem der Verfasser von Fulgentius 9 zu sehen ist, somit auch Aug. 276 = Durl. 13 nicht direkt augustinischen Ursprungs ist, sondern nur eine — vor 476 (Untergang des weströmischen Reichs) — erfolgte Bearbeitung des augustinischen „Sermo Fulgentii 9“.

---

[1]) Bei Augustin 276 ist transmarina durch ulla ersetzt. Diese Änderung würde für die Zeit des Bearbeiters voraussetzen, dass es eine provincia transmarina des imperium Romanum nicht mehr gab. Doch ist angesichts des transmarina in Durl. 13 das ulla ohne Zweifel nicht auf den Bearbeiter zurückzuführen, sondern als Korrektur irgend eines Abschreibers zu werten.

[2]) Man beachte das quae provincia transmarina. Diese Ausdrucksweise setzt voraus, dass für das Bewusstsein des Redners eine Vielheit von transmarinen Provinzen besteht. Damit ist aber gegeben, dass der geographische Standpunkt des Redners nicht auf dem europäischen Kontinent zu suchen ist.

Sermo 15 der Durlacher Sammlung.[1]

Im Durlacher Codex lautet die Überschrift zu unserer Predigt: „sermo Faustini de ieiunio quadragesimae".

Aus diesem Faustini ist, wie wir bereits oben (S. 267) sahen, im Homiliar von Silos ein „Fausti" geworden.

Ebenfalls ein „Faustini" haben der Cod. Cheltenhamiensis s. VIII[2]) und ein noch nicht numerierter Codex Cantabrigiensis (Pembroke College Cambridge).[3]) Hieran liesse sich unter gewissen, gleich zu nennenden Voraussetzungen noch ein Zeugnis für Faustinus reihen.

Mit Ausschluss der 8 Anfangs- und 5 Schlusszeilen und 2 Stellen in der Mitte von 5 bezw. 4 Zeilen (281, 4 ff. und 283, 16 ff.) bildet nämlich unsere Predigt — ich sehe von kleineren Differenzen zunächst ab — den weitaus grössten Teil von Ps.-Eusebius 44 (ad monachos X), nämlich vom Anfang der Predigt — concedetur p. 665 H Zeile 1. In der Notiz zu Aug. App. 262 weisen nun aber die Mauriner darauf hin, dass dieser sermo (= hom. I des Caesarius in der M.B.P. Lugd. VIII = Pseudo-Eusebius 44 [ad monachos X]) in einem „Lectionarium Ottemburanum" als sermo „sancti Faustini" bezeichnet werde, hier aber mit einem „Ecce, fratres carissimi, dies quadragesimae sancti" beginne. Dieser Anfang entspricht dem von Durl. 15. Dies lässt aber vermuten, dass wir in der Predigt des „Lectionarium Ottemburanum" nicht bloss eine Predigt haben, die nur in den einleitenden Zeilen mit Pseudo-Eusebius differiert, sondern auch sonst, somit also mit Durl. 15 identisch ist.

Wie diese Übersicht zeigt, ist es nur das Homiliar von Silos, welches im Gegensatz zu allen übrigen Handschriften Faustus (nicht Faustinus) als Verfasser nennt. Doch haben wir bereits oben (S. 267 f.) gesehen, dass dieses „Fausti" des

---

[1]) Faust.-Eng. p. 280 seqq.: Ecce, fratres carissimi, dies quadragesimae sanctae et spiritales.

[2]) Vgl. über diesen Codex oben S. 311 f.

[3]) Vgl. Engelbrecht, Prolegg. p. LVI.

Homiliars von Silos allem Anscheine nach nicht auf eine selbständige Überlieferung zurückzuführen ist, sondern seinen Grund in einer bewussten, in ihrem Motiv leicht erkennbaren Korrektur des „Faustini" des Durlacher Codex hat.

Ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji fehlt also für unsere Predigt. Das ist ganz in der Ordnung; denn das Verhältnis von Durl. 15 zu Ps.-Eusebius 44 lässt über den nichtfaustinischen Ursprung der Predigt keinen Zweifel bestehen.[1])

Schon oben wurde erwähnt, dass wie einerseits Durl. 15 im Vergleich zu Ps.-Eusebius 44 sowohl zu Anfang als in der Mitte als auch zum Ende ein Plus aufweist, so auch anderseits bei Ps.-Eusebius 44 ein nicht unbedeutendes Plus im Vergleich zu Durl. 15 zu konstatieren ist. Wir fassen zunächst den Anfang der Predigten ins Auge.

Ps.-Eusebius 44 beginnt mit den Worten: Ait quodam loco sermo divinus: In diebus sollennitatum vestrarum affligite animas vestras. Hieran schliesst der Verfasser die Frage: Quare hoc dixit? Er antwortet: Quia ieiunia et vigiliae et sanctae afflictiones humilia corpora macerant, sed maculata corda purificant. Membris subtrahunt fortitudinem, sed conscientiis addunt nitorem. Mit diesen Eingangsworten gibt er den Gesichtspunkt an, unter dem im weiteren Verlaufe der Predigt von einem affligere animam die Rede ist. Die Ausführungen nehmen an keiner Stelle auf eine bestimmte Zeit des Kirchenjahres Bezug. Nur die allgemeine Bedeutung der sanctae afflictiones für den Christenstand wird erörtert.

Durl. 15 bietet an Stelle des ait quodam loco sermo divinus eine längere Einleitung, welche die Ausführungen der

---

[1]) Die Frage nach dem Verfasser von Ps.-Eusebius 44 (ad monachos X) = Aug. App. 262 = Caesarius 1 (M.B.P. Lugd. VIII) ist hier nicht zu behandeln. Dies soll im 2. Teile unserer Untersuchungen geschehen. Notiert sei hier vorläufig, das nach der kritischen Notiz zu Aug. App. 262 als Verfasser eben dieses sermo in einem „Cod. Compendiensis" Caesarius sich genannt findet. Morin (Critique etc. p. 56) fügt zu dieser Angabe der Mauriner hinzu, dass eine lange Reihe von Handschriften sich nennen lasse, die ebenfalls für Caesarius Zeugnis ablege.

Predigt unter den Gesichtspunkt einer Anleitung zu rechter Vorbereitung auf die Quadragesimalfasten, die spiritalis vindemia, stellt.

Es erhebt sich die Frage, welche von beiden Predigten die ursprüngliche Form repräsentiert, mit anderen Worten, ob Ps.-Eusebius 44 Vorlage für Durl. 15 gewesen ist, oder ob das umgekehrte Verhältnis statthat. An sich ist beides denkbar. Doch darf auf Grund folgender Erwägungen die Priorität von Ps.-Eusebius 44 behauptet werden.

Wäre Durl. 15 die Priorität zuzuschreiben, so müsste sich die Fortlassung wie der Anfangs-, so auch der Schlusszeilen begreiflich machen lassen. Doch dies ist nur für jene möglich. Wir könnten hier — es wäre aber auch das Einzige — annehmen, dass jemand, der nach einer Predigt suchte, die sich in einer Betrachtung über die allgemeine Bedeutung von sanctae afflictiones erging, in Durl. 15 eine solche gefunden zu haben glaubte. Ihn störte in dieser Predigt nur der Anfang, der ausdrücklich auf die Quadragesimalzeit ausschaut. Er strich diesen Passus und ersetzte die 8 Anfangszeilen durch das schon mehrfach erwähnte ait quodam loco sermo divinus. Warum er aber auch die von einer speziellen Zeit des Kirchenjahres gänzlich absehenden und sowohl inhaltlich wie formell überaus passenden Schlusszeilen fortgelassen und statt dessen die ihnen vorhergehenden Erörterungen fortgesetzt haben sollte, — dafür lässt sich kein Grund denken. Zu diesem kommt, dass Ps.-Eusebius 44 einen durchaus einheitlichen Charakter aufweist, während Durl. 15 einen solchen vermissen lässt. Schon oben bemerkten wir, dass in den Ausführungen der Predigt, trotz des in der Einleitung sich findenden ausdrücklichen Hinweises auf die Quadragesimalfasten, jegliche Bezugnahme auf diese Zeit des Kirchenjahres fehlt. Ist somit die Annahme einer Priorität von Durl. 15 mit Schwierigkeiten behaftet, so bietet die Annahme eines umgekehrten Abhängigkeitsverhältnisses solche nicht: — Durl. 15 muss eine Überarbeitung von Ps.-Eusebius 44 sein.

Doch wer ist der Bearbeiter? Auszuschliessen ist zunächst die Annahme, dass der Verfasser von Ps.-Eusebius 44 mit dem von Durl. 15 identisch ist. Denn unbegreiflich blieben dann

die zahlreichen kleinen Differenzen, die zwischen beiden Predigten bestehen. Durl. 15 kann aber ferner auch nicht von Faustus von Reji stammen. Schon eingangs sprachen wir diese Behauptung aus. Sie ist jetzt zu erweisen. Ein Erweis ist ermöglicht durch die eben erwähnten Differenzen in den Durl. 15 und Ps.-Eusebius 44 gemeinsamen Partien.

1) Durl. 15 S. 280, 19 ist aus dem Ps.-Eusebianischen nihilo minus enim de contritione redimuntur crimina voluptatum geworden: lassitudine enim corporum redimuntur crimina voluptatum. Unter contritio sind asketische Übungen zu verstehen. Das Wort steht synonym mit durae crucis exercitio in Z. 20. Faustus ist dieser Gebrauch von contritio nicht fremd. De gratia I, 9 (31, 26) heisst es: nemo luxuriae inpugnationem abstinentiae contritione castiget. Auch sonst findet sich bei ihm dieses ja auch bei anderen Kirchenvätern nicht seltene Wort, so 10, 16; 33, 29; 60, 3; 85, 29; 91, 14; 195, 8. Aus contritione ist nun in Durl. 15, wie wir eben sahen, lassitudine corporum geworden. Weder lassitudo, noch ein anderes Wort desselben Stammes findet sich bei Faustus. Dieses Fehlen ist bedeutsam. Denn ändert der Bearbeiter die Form seiner Vorlage, so ersetzt er wohl einen ihm nicht geläufigen Ausdruck durch einen ihm geläufigen, nicht aber umgekehrt. Ganz analog liegen die Dinge in all den gleich noch weiter zu nennenden Fällen.

2) 281, 1 ist aus dem Ps.-Eusebianischen ac sic mortificatione praesenti futurae mortis sententia praevenitur geworden: ac sic m. p. f. m. s. sedatur. Bei Faustus ist das Verbum sedare nirgends anzutreffen.

3) 281, 2 ist das Ps.-Eusebianische dumque exteriori afflictio voluntariae districtionis infertur geändert in: d. corporis afflictio voluntaria districtione infertur. Exterior scil. homo (= dem paulinischen ἔσω ἄνθρωπος) ist Faustus geläufig, so exterior et interior homo 29, 20; mortificatio exterioris 31, 28; curare interioris plagas 31, 28;[1]) exterior homo 78, 1; exterior — interior 190, 13; (exterior 197, 13 ep. 6; exterior et terrenus homo 212, 19 ep. 9).

[1]) Vgl. zur Lesart curare statt curae, so im Engelbrecht'schen Texte, die Bemerkungen auf S. 28. 6.

4) 281, 3 ist das Ps.-Eusebianische debita, 281, 18 ein delicta durch peccata ersetzt, mit anderen Worten, es ist an Stelle sowohl von debitum wie delictum jedesmal ein stärkeres Synonymon getreten. Man kann nicht sagen, dass Faustus eine Vorliebe für starke Ausdrücke für Sünde hat. Es stimmte dies auch wenig zu seinen Grundanschauungen über Sünde und Gnade. Sowohl delictum als debitum sind bei ihm häufig; v. o. S. 195 Anm. u. 10, 13; 32, 4; 46, 21; 47, 4; 67, 7; 69, 4 etc.

5) 281, 17 ist aus dem Ps.-Eusebianischen similis ratio in aegritudine interioris hominis adhibenda est geworden: s. r. in animarum aegritudine adhibenda est. Vgl. zu dieser Änderung das oben unter 3) Gesagte.

6) 281, 20 ist das Ps.-Eusebianische verborum et cogitationum maculae cotidiana oratione curandae sunt geändert in: v. e. c. m. c. o. vincantur. Auch diese Änderung wäre bei Annahme einer Bearbeitung von Ps.-Eusebius 44 durch Faustus unerklärlich. Wendungen wie die im Ps.-Eusebianischen Text sind bei ihm häufig, so ebendasselbe curare maculas 77, 15; weiter c. interioris plagas 31, 29; curare errorem 161, 6; (c. vulnera 216, 27 ep. 9); vgl. auch curationum remedia 156, 10; curatio vulnerum 184, 22; (curatio peccatorum 212, 4 ep. 9). Der Gebrauch von vincere hält sich bei Faustus in den durch den Begriff selbst gezogenen Grenzen, so vincere mortem 8, 16; v. iracundiam 26, 11; v. malum 41, 21; v. causam mortis 63, 1; v. peccatum 96, 14.

7) Statt crimen aliquod capitale commisit (281, 22) hatte Ps.-Eusebius facinus aliquod capitale commisit. Bei Faustus findet sich nie die Verbindung crimen capitale. Er hat nur capitales offensae 184, 4; capitalia 187, 10 und capitalia facta 194, 14. Hierzu kommt, dass bei Faustus der Gebrauch von crimen = sündige That in concreto überaus selten ist. Wir haben dies schon früher gesehen; vgl. o. S. 215. 4.

8) 282, 3 steht captum se diabolo tradere statt des Ps.-Eusebianischen captivum se diabolo tradere. Wenn wir in Durl. 15 es nicht mit einem Versehen des Abschreibers zu thun haben, so ist auch diese Änderung wider den Sprachgebrauch des Faustus, denn bei ihm findet sich nirgends captus, sondern ausschliesslich captivus. Vgl. c. permanere 50, 18;

c. libidinis 13, 27; captivae voluntatis adsensus 64, 18; c. anima 88, 20; (c. 213, 22 ep. 9); c. teneri 218, 4; intercedere pro captiva civitate 50, 20; aliquis de captivis 50, 24; vgl. auch captivata sobrietas 24, 25.

9) 282, 11 heisst es: haec itaque capitalia mala indigent etc. Ps.-Eusebius hatte dafür: haec itaque principalia mala indigent etc. Principalis ist bei Faustus gleich häufig oder, richtiger gesagt, gleich selten wie capitalis. Dieses findet sich bei ihm 3 mal,[1]) jenes 2 bezw. 4 mal.[2]) Man könnte versucht sein, die Änderung in capitalia damit zu erklären, dass im Vorhergehenden von einem capitale crimen die Rede war (281, 21 ff.) bezw. der Begriff des capitale crimen exemplifiziert wurde. Dies ist aber wenig wahrscheinlich, da Faustus in ep. 5 (187, 10) als capitalia diese 3 nennt: sacrilegium, adulterium, homicidium, an unserer Stelle aber der Umfang der capitalia durch Hinzunahme des falsum testimonium und periurium sowie durch das die Exemplifizierung beschliessende haec atque huiusce modi mala erweitert erscheint. In den beiden anderen Stellen, in denen bei Faustus von Kapitalsünden die Rede ist (184, 4 u. 194, 14), haben wir ebenfalls den engeren Begriff derselben. Vgl. auch das früher S. 215. 4 Gesagte.

10) 282, 27 ist aus dem Ps.-Eusebianischen ante tribunal coeleste geworden: ante tribunal Christi. Bei Faustus findet sich nirgends tribunal Christi. An den 2 Stellen, wo 2 Kor. 5, 10 bezw. Röm. 14, 10 von ihm citiert wird, heisst es tribunal Dei (29, 11 u. 30, 17). Überaus häufig ist aber bei Faustus der Gebrauch von caelestis. Er hat es in den mannigfachsten Verbindungen.[3])

---

[1]) Vgl. c. offensae 184, 4; haec tria capitalia 187, 10 und c. facta 194, 14.

[2]) Vgl. principale opus dei 137, 7; p. bona 193, 15; (p. duces 199, 12 ep. 6; p. vitia 214, 6 ep. 9).

[3]) Vgl. c. iura (4, 21), interdictum (9, 13), gratia (9, 29), regnum (33, 25; 157, 13; 204, 8), largitas (45, 25), iustitia (53, 7), lenitas (59, 29), misericordia (60, 19), sententia (73, 10), dispensatio (81, 15), dona (86, 11; 154, 28), figmentum (87, 10), consilium (91, 7), attestatio (116, 12), charismata (117, 8), creatura (120, 1), columba (122, 9), munus (126, 21), collegium (133, 26), claritas (136, 6), bona (155, 20), ara (178, 8), splendor (179, 15), substantia (189, 3), scriptura (194, 16), [eloquia 212, 13 ep. 9].

11) 283, 2 lesen wir: criminum gladio interfectam (scil. animam). In der Vorlage stand statt interfectam: confossam. Auch diese Änderung widerspricht der Faustinischen Schreibweise. Interficere findet sich bei ihm nirgends, nur einmal interfectio in Verbindung mit parvulorum (65, 6). Das an sich seltenere confodere ist dagegen bei Faustus vertreten. Vgl. spiritum sanctum audis (nämlich im Taufbefehl), ut Macedonium confodiat distincti nominis expressa proprietas (138, 17 f.).

12) 283, 5 ist nach accendenda est conpunctio, conroborandae sunt preces futuri recordatione iudicii fortgelassen: misericordiarum operibus adiuvandae. Haben wir es hier nicht mit einer Flüchtigkeit des Abschreibers zu thun, so begreift sich die Auslassung dieser Worte durch einen Mann von den dogmatischen Anschauungen des Faustus nicht.

13) 283, 13 heisst es: quae verba elimosynarum nobis fructus caelesti auctoritate commendant. Die Vorlage hatte statt fructus: effectus. Das fructus kann auf einem Versehen des Abschreibers beruhen. Ist es nicht der Fall, so hätten wir wiederum eine Änderung einer faustinischen Ausdrucksweise. [1])

14) 284, 2 treffen wir die Verbindung lucra conquirere an. Ps.-Eusebius hat statt conquirere: recipere. Faustus hat conquirere nie, recipere dagegen mehrmals. [2])

15) 284, 6 ist eingeschaltet pro amore vitae aeternae. Vita aeterna findet sich nur 1 mal bei Faustus und dies nur bei einer Aufzählung der einzelnen Stücke des 3. Artikels. Dies Fehlen kann zufällig sein, wirkt aber um so überraschender, als sich bei Faustus sonst nicht wenige synonyme Verbindungen für vita aeterna finden, so aeterna beatitudo (129, 21), refrigeria (195, 9), bona (217, 1), gaudia (217, 1), salus (145, 19), libertas (150, 12). Jedenfalls hat man das Recht aus dem Fehlen des biblischen vita aeterna zu schliessen, dass diese Verbindung ihm keine geläufige war. Um so unerklär-

[1]) Vgl. Effectum rei sibi reservare 30, 5; effectum salutis humanae operari 14, 26; e. peractae rei 118, 11; e. inconsummati operis 119, 15; e. laboris 35, 26; effectum peragere 56, 5.

[2]) Vgl. r. beneficia 16, 30; 49, 26; r. mercedem 11, 14; r. poenam 87, 13; r. quid de manu Christi 50, 22.

licher wäre die Einschaltung des pro amore vitae aeternae, wenn Faustus der Bearbeiter unserer Predigt war.

Dies die für unsere Zwecke charakteristischsten Änderungen. Sie beweisen m. E., dass Faustus der Bearbeiter von Ps.-Eusebius nicht sein kann. Wohl aber lässt sich dies für Caesarius von Arelate nachweisen. Doch hiervon bei anderer Gelegenheit.

Sermo 16 der Durlacher Sammlung.[1])

Im Durlacher Codex ist die Predigt überschrieben: „homilia sancti Faustini die dominico initio quadragesimae."

Aus diesem „Faustini" ist ebenso wie bei Durl. 15 im Homiliar von Silos ein „Fausti" geworden. Wie dies „Fausti" sowohl als auch das „Faustini" des Durlacher Codex in Rücksicht auf Faustus von Reji zu beurteilen ist, haben wir bereits mehrfach gesehen.

Unter Cäsarius' Namen findet sich unsere Predigt nach Angabe der Mauriner zu Aug. App. 141 in 2 „Codd. Corbeienses."

Die beiden letztgenannten Codd. haben mit ihrer Angabe Recht. Die Predigt ist nach Inhalt und Form cäsarianisch. Auch hier müssen wir sagen, dass ein Erweis dessen eine Autorschaft des Faustus ausschliessen würde. Doch lässt sich der nichtfaustinische Ursprung der Predigt auch auf andere Weise darthun. Ihr Stil ist scharf ausgeprägt. Mehrfach begegnen wir in ihr gewissen Verbindungen, Wendungen und dergl., die durch ihr wiederholtes Vorkommen sich als individuelle Eigentümlichkeiten des Verfassers zu erkennen geben. Sie widersprechen sämtlich dem Sprachgebrauch des Faustus. Folgendes sei hier genannt:

1) 2 mal findet sich (284, 23 und 288, 22) dominus et salvator. Dass bei Faustus diese Verbindung sich nie findet, haben wir bereits oben S. 102. 10 gesehen.

[1]) Faust.Eng. p. 284 seqq.: Dominus et salvator noster, qualiter ad eum post multas neglegentias.

2) 2 mal gebraucht der Redner die Formel deo auxiliante 285, 9 und 285, 12. An letzter Stelle steht es in Verbindung mit donante deo. Diese Formeln sind Faustus fremd. Das Gleiche gilt auch in betreff des ebenso formelhaft gebrauchten deo adiuvante (288, 12). Vgl. hierzu das unten S. 330. 2 Bemerkte.

3) 2 mal begegnen wir der Verbindung impedimenta mundi (285, 14 und 286, 13). Faustus hat diese Verbindung nirgends. Selbst das Wort impedimentum fehlt bei ihm.

4) 3 mal findet sich ein lectio divina (286, 20; 287, 24 und 288, 7). Faustus hat es nirgends.

5) 2 mal spricht der Redner von scripturae divinae (287, 26 und 288, 2). Faustus sagt konsequent scripturae sanctae oder sacrae. Vgl. oben S. 215. 3.

6) 2 mal ist ein Citat eingeführt mit einem propter illud, quod scriptum est (286, 16 und 288, 18). Vgl. auch das impletur illud, quod scriptum est. Bei Faustus d. h. in seinen Schriften, die, wie im vorliegenden Falle, den Umfang unserer Predigt ums 50 fache übertreffen, findet sich eine Citateinführung mit scribere nur 3 mal, dabei das eine Mal in der Form quia scriptum est 24, 4 und die beiden anderen Male in der Form sicut scriptum est 53, 12 und 90, 13. Nirgends hat er das hier sich 2 mal findende propter illud, quod scriptum est.

7) 2 mal ist ein Citat eingeleitet mit einem hortatur et admonet dicens 284, 24 und 288, 15. Obgleich eine Verbindung des dicens mit einem anderen verbum declarandi bei Citateinführungen bei Faustus überaus häufig ist (vgl. oben S. 309 unter 5), so begegnen wir doch bei ihm nie diesem dem Verfasser unserer Predigt unzweifelhaft individuell eigentümlichen hortatur et admonet dicens.

8) 3 mal finden wir in der Predigt den Plural von crimen = sündige That in concreto 285, 8. 10. 12. In sämtlichen Schriften des Faustus findet sich der Plural crimina nur 2 mal: 32, 1 und 190, 12.

Zu diesen als individuelle Eigentümlichkeiten des Verfassers zu bezeichnenden Einzelheiten, die, wie wir sahen, sämtlich dem faustinischen Sprachgebrauch widersprechen, liesse sich noch manches Andere fügen: wie peccata minuta und capitalia

crimina, das sich ebenso bei Faustus nicht findet. Doch bedarf es m. E. keines weiteren Beweismaterials für die obige Behauptung, dass unsere Predigt Faustus nicht zum Verfasser hat.

Sermo 20 der Durlacher Sammlung.[1]

Die Predigt trägt im Durlacher Codex die Überschrift: „incipit de sancto Ioseph epistula Faustini". Was von diesem „Faustini," sofern es sich um ein handschriftliches Zeugnis für Faustus von Reji handelt, zu halten ist, ist von uns bereits des öfteren gesagt worden. Dem Faustini des Durlacher Codex steht übrigens nach Morin (Critique etc. p. 57) in einigen Handschriften ein „beati Ambrosii" gegenüber. Beide Überschriften sind irrige. Die Predigt ist in der Form, in der sie uns vorliegt, ein Elaborat des Caesarius. Der Nachweis hierfür hat im Zusammenhang der Schlussuntersuchung über die Durlacher Sammlung zu erfolgen. Hier sind Instanzen gegen die Autorschaft des Faustus geltend zu machen. Doch zuvor ein Wort betreffs des „beati Ambrosii".

In der Notiz zu Aug. App. 13 (= Durl. 20) bemerken die Mauriner, dass der Verfasser — nach ihrer Meinung Cäsarius — Ambrosii ex libro de Joseph[2]) cap. 2 et 3, ipsos eosdem plerumque sensus et eadem interdum verba retulit. Eine nähere Vergleichung der Ausführungen des Ambrosius mit den in Durl. 20 bezw. Aug. App. 13 lässt die Notiz der Mauriner als eine durchaus zutreffende erscheinen. Die Gedanken sind in beiden Predigten meist dieselben, ebenso wie hier und da auch die Ausdrücke. Ich sage mit Absicht so, da eine wörtliche, wenn auch nur auf einzelne Sätze sich erstreckende Übereinstimmung sich nirgends nachweisen lässt. Letzteres, zusammen mit dem weiteren Umstand, dass der Stoff in beiden Stücken anders gruppiert ist, macht es im höchsten

---

[1]) Faust.-Eng. p. 300 seqq.: Quotiens vobis, carissimi, lectiones de testamento veteri recitantur.

[2]) P.L. 14, 641 ff.

Grade unwahrscheinlich, dass dem Verfasser von Durl. 15 der Liber unus de Joseph des Ambrosius unmittelbar vorgelegen hat. Nur soviel darf behauptet werden, dass seine Ausführungen durch eine Bekanntschaft mit der ambrosianischen Schrift beeinflusst oder, richtiger gesagt, von ihr abhängig sind.

Es wäre nun angesichts dieses Umstandes an sich nicht undenkbar, dass Ambrosius selbst der Verfasser unserer Predigt ist. Doch schliesst ein näherer Vergleich der beiden Predigten diese Möglichkeit aus. An nicht wenigen Stellen ist nämlich die typologische Ausdeutung der einzelnen Momente im Leben Joseph's hier und dort eine zu verschiedene, als dass ernstlich an eine Identität der Verfasser gedacht werden könnte. Hierfür einige Beispiele.

In Durl. 20 (302, 26 ff.) ist vom ersten Traume Joseph's (Garben) die Rede. Der Redner sieht die Erfüllung des Traumes in dem gegeben, dass die Brüder Joseph's diesen in Ägypten „adorierten", denn non incongrue coacti sunt steriles manipuli fructuosum manipulum adorare, per quem de famis periculo liberandi erant. Bei Ambrosius (cap. 2 n. 7 col. 643) ist derselbe Traum eine Revelation der Auferstehung Christi, quem et Hierosolymis cum vidissent, undecim adoravere discipuli, et omnes sancti cum resurrexerint, adorabunt, fructus bonorum operum praeferentes etc.

Ein anderes Beispiel! 301, 14 ff. wird in Durl. 20 der Name Sichem ausgedeutet. Der Redner sagt: Sichima interpretatur humerus. semper enim peccatores dorsum ponunt in faciem iusti. humeri enim retro sunt. sicut enim fratres Ioseph invidia percussi fraternae dilectioni dorsum magis quam faciem offerebant, ita et infelices Iudaei venienti ad eos salutis auctori invidere potius quam diligere maluerunt. Es ist also bei Durl. 20 das dorsum ponere = invidere. Bei Ambrosius dagegen (cap. 3 n. 9) heisst es: Et misit, inquit, in Sichem quod interpretatione dicitur humerus, sive dorsum, hoc est, ad eos qui non converterentur ad Dominum, sed fugientes se a facie eius averterent, quod est proprie peccatoris. Exiit Cain a facie Dei etc.

Ebensowenig wie eine Autorschaft des Ambrosius lässt sich aber auch, wie schon eingangs bemerkt wurde, eine solche des Faustus halten. Wir fassen zunächst folgenden Passus ins

Auge. 304, 8 ff. heisst es: Nos ergo,[1]) fratres carissimi, qui nullis praecedentibus meritis tanta bona per misericordiam veri Ioseph domini nostri Iesu Christi consecuti sumus, ad quos non umbra veteris testamenti, sed ipsa veritas venit quantum possimus cum dei gratia laboremus, ut quod nobis contulit iudicatus integrum in nobis inveniat iudicaturus, qui, quantum contulit tibi, tantum reposcet. Diese Sätze bezw. das qui nullis praecedentibus meritis tanta bona consecuti sumus, denn auf dieses kommt es uns insonderheit an, kann Faustus — man beachte den formelhaften Charakter des nullis praecedentibus meritis — nicht geschrieben haben. Sie widersprechen seinen Grundgedanken über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichem Willen. Denn nicht um eine Beschaffung des objektiven Heilsgutes durch die misericordia Christi handelt es sich hier,[2]) sondern um den Besitz desselben. Dieser ist aber nach Faustus — um mich seiner bekannten Formulierung zu bedienen[3]) — bedingt durch den operans et cooperans, petens et promittens, pulsans et aperiens, quaerens et retribuens, also auch mitbedingt durch das Verhalten des Menschen, seine merita.

Zu dieser dogmatischen Instanz gegen einen faustinischen Ursprung der Predigt sei noch folgendes gefügt:

1) 2 mal ist in der Predigt conplere im Sinne von implere (= zur neutestamentlichen Erfüllung bringen) gebraucht (303, 12 und 303, 23). Bei Faustus fehlt conplere, er hat nur implere (17, 9; 51, 18 und 68, 2).

2) 2 mal ist eine Aufforderung zu einem Thun mit einem quantum possimus bezw. quantum potest verbunden (304, 12 und 305, 5). Bei Faustus ist diese Wendung nicht anzutreffen. Denn das 2 malige in quantum possumus deo adiuvante, das eine Mal in ep. 6 (199, 3) und das zweite Mal in ep. 9 (213, 25), kann hier nicht in Betracht kommen, da diese Briefe, wie eingangs (S. 55 ff.) gezeigt worden ist, in der Form, wie sie

---

[1]) Vorhergegangen war die Antithese: Joseph und Christus. Der Redner hatte gesagt: ille Ioseph erogavit triticum, noster erogare dignatus est, dei verbum etc.

[2]) Dass die misericordia Christi durch die merita der Menschen nicht bedingt war, lehrt auch Faustus; vgl. De gratia I 6 (21, 11 ff.).

[3]) De gratia II 12 (91, 20 ff.).

uns vorliegen, nicht von Faustus stammen können. Die in Rede stehenden Wendungen finden sich aber gerade in den kritisch verdächtigen Stellen.

3) Dass die Formeln cum dei gratia (304, 12) und adiuvante domino (305, 4) Faustus fremd sind, haben wir bereits früher gesehen (s. o. S. 310. 6 u. 327. 2). Ein Gleiches gilt

4) von der Verbindung paenitentiae medicamentum. Bei Faustus fehlt das Wort medicamentum gänzlich. Er hat nur remedium, speziell remedium paenitentiae; vgl. oben S. 309. 2.

Nachträge und Verbesserungen.

S. 5 Z. 12 v. u. lies statt „zum“: im. — S. 15 Z. 10 v. o. lies statt „derer“: welcher. — S. 18 Z. 6 v. o. lies statt „drei“: zwei. — S. 31 Z. 6 v. u. ergänze nach „25, 1“: u. unten S. 166. 27. — S. 38 Z. 11 v. o. streiche das 2. „nicht“. — S. 42 Z. 17 v. u. lies: „enge“. — S. 62 Z. 9 v. o. lies: ille. — S. 63 Z. 3 v. o. lies statt „und induatur“: (und [?] induatur). — S. 66 Z. 8 v. o. ergänze nach „oben“: (S. 59 nebst Anm. 1). — Ibid. Z. 1 v. u. lies: animi. — S. 69 Z. 19 v. u. liess: 197, 4f. — S. 70 Z. 7 v. u. ergänze nach „Stelle“: (196, 25, nach itaque ad immolanda). — S. 74 Z. 8 v. o. (linke Kolumne) ergänze nach „deum“: credere. — Ibid. Z. 2 v. u. ergänze nach „diabolus“: credere. — S. 102 Z. 15 v. o. ergänze nach „ihm“: (bis etwa auf das 1malige in Ioel propheta [111, 14], da das an anderer Stelle [114, 8] sich noch findende in Esaia propheta wegen der Unsicherheit des Textes nicht in Betracht kommen kann). — Ibid. Z. 10 v. u. lies: major domus = villicus. — S. 103 Z. 18 v. u. lies: (s. u. S. 279ff.). — S. 104 Z. 8 v. u. lies: antequam. — S. 105 Z. 6 v. u. lies: aliquot. — S. 106 tilge die Anmerkung. — S. 107 Z. 8 v. o. tilge „Vgl. übrigens 2“ und ergänze: Zwar findet sich bei ihm ein in Matthaeo (57, 9), in Iohanne (149, 9), in Abacuc (39, 6), in Hieremia (53, 28), in Esaia (149, 2), — doch wo er ein Herrenwort als solches mit Stellenangabe citiert, da hat er entweder ein blosses in evangelio (66, 29; 192, 23; vgl. auch 25, 30; 50, 10 sowie 68, 5; 70, 22) oder ein per mit dem Namen des Autors bezw. dem Namen des betreffenden Buches (111, 7; 118, 18; 120, 9; 129, 13; vgl. auch 35, 3; 105, 22; 149, 4; 153, 23; 170, 21 sowie schliesslich 56, 12). — S. 108 Z. 9 v. u. lies statt „des“: das. — S. 119 Z. 5 v. u. lies statt „der“: des. — S. 124 Z. 11 v. u. lies: sapientissimi. — S. 125 Z. 10 v. o. schalte vor dem 2. „und“ ein: 1mal ein quia scriptum est (24, 4). — S. 131 Z. 8 v. u. schreibe: faustinischen. — S. 136 Z. 9 v. u. ergänze nach „c. adiutorio 95, 4“: doch s. o. S. 21ff. — Ibid. Z. 5 v. u. lies: [211, 19 ep. 9]. — S. 138 Anm. 1 lies: [196, 11 ep. 6]. — S. 142 Z. 20 v. o. lies: ista. — S. 152 Z. 12 v. o. lies: quis. — S. 154 Z. 7 v. u. lies: Ambrosius, De Tobia. — S. 164 Z. 1 v. u. schalte nach „84, 13“ ein: doch s. o. S. 20. — S. 165 Z. 7 v. u. lies: genetricis. — S. 169 Z. 8 v. u. lies: largitatis. — S. 191 Z. 9 v. u. lies: M. B. P. Lugd. — S. 204 Z. 15 v. u. lies: ihm. — S. 210 Z. 14 v. u. lies: wie bei Nr. 37. — S. 217 Z. 15 v. o. lies: des. — S. 220 Z. 17 v. u. lies: unverkennbar. — S. 263 Z. 2 v. u. lies: berühren. — S. 269 Z. 11 v. u. lies: tabernaculum. — Ibid. Z. 18 v. u. tilge den Punkt nach „berechtigen“ u. setze Z. 17 nach „Urteil“ ein Komma. — S. 270 Z. 17 v. u. lies: contruso und detruso. — S. 272 Z. 10 v. o. lies: früher. — S. 274 Z. 15 v. u. setze nach posse einen Punkt. — S. 277 Z. 14 v. o. lies: dominici. — S. 279 Z. 12 v. u. lies: corporis dominici. — S. 281 Z. 7 v. u. lies: hac. — S. 284 Z. 3 v. o. lies: (= B). — S. 286 Z. 12 v. o. lies: proxime.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.






U. C. BERKELEY LIBRARIES
C047428140

